المنهج السديد

في

شرح كفاية المريد

لأبي عبده محمد بن يوسف السنوسي

المتوفى سنة 899 هـ

شرح للمنظومة المسماة بالجزائرية

لأحمد بن عبد الله

الزواوي الجزائري

(800 - 884) هـ

تحقيق

الأستاذ: مصطفى مرزوقي

دار الهدى

عين مليلة * الجزائر

المنهج السديد

في

شرح كفاية المريد

لأبي عبده محمد بن يوسف السنوسي

المتوفى سنة 899 هـ

للمنظومة المسماة "بالجزائرية"

لأحمد بن عبد الله

الزواوي الجزائري

(800 - 884) هـ

تحقيق

الأستاذ: مصطفى مرزوقي

دار الهدى

عين مليلة * الجزائر

رقم الإيداع القانوني 94/480 عين مليلة * الجزائر

تدمك 1 - 068 - 60 - 9961

© دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع

المنطقة الصناعية ص ب 193 عين مليلة * الجزائر

الهاتف: 44.92.00 (04) / 44.95.47 (04)

الفاكس: 44.94.18 (04)

بســم الله الرحـمٰــن الرحيــم

﴿ رَبَّـنَا آتِنَا مِنْ لَدُنِـكَ رَحْـمَـةً وَهَيِّئْ لَـنَـا مِن أَمْـرِنَـا رَشَـدا ﴾

سورة الكهف 10

الإهـــــداء

الى روح والديَّ الكريمين في رحاب العزة والى العُلماء المؤمنين بهذه الأمة سَهِرُوا الليالي الطِوَال وبذلوا تضحيات في سبيل العقيدة الإسلامية.

اهدي لهم هذا الجهد داعياً الله سبحانه أن يجعلَه لهم وللمؤلف هذا الكتاب جُنة يوم لا ظلّ الى ظِله ويحشرنا جميعاً في زمرة الذين يتقبل منهم كلمة لا اله الا الله محمد رسول الله.

المحقـق

مصطفى مرزوقي

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله

رب يسر ولاتعسر..

إننا أمام سفر جليل، وعلم أعظم العلوم قدرا، وأكثرها شأنا في حياة الإنسان، لكونه أساس الأحكام الشرعية، والعلوم الدينية، باعتراف جميع الملل والنحل، ولأهمية هذا العلم، فإنه لمن الواجب تذكير الناس بمثله العليا، كلما دب الخلل في العقيدة، وتباينت الأفكار في شأنها، عسى أن يهتدي الضال، وتطمئن النفوس المؤمنة، وخاصة في عصر كعصرنا هذا تسوده فلسفات مادية يسعى أصحابها إلى إبعاد الجانب الروحي من وجدان الإنسان، وقصر البحث على الحياة المادية.

وعلى ضوء ما تقدم، فإن هذا الكتاب الذي نحن بصدده والمسمى «بالمنهج السديد في شرح كفاية المريد» لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي. يقدم تحليلا وافيا للعقيدة الإسلامية الصحيحة «الا شعرية». ويعتبر من الكتب المهمة التي ألفها السنوسي في هذا العلم. ومن خلال قراءتي له تبين لي أن للكتاب قيمة علمية ودورًا هامًا في تطهير العقيدة الإسلامية من الأفكار الدخيلة عليها. فعقدت العزم على إخراجه من طي النسيان لأول مرة، رغم قلة بضاعتي، معتمدا على الله، وإيماني بأن الأمور العظيمة لا تنال بالطرق السهلة، كما يقولون، وزاد في عزمي أمران:

1 - إن التراث الجزائري يكاد يكون مفقودًا، إذا ماقارنا ماهو موجود حاليًا، مع ما ذكره علماء التراجم والسير، وحتى الباقي لم ينل العناية اللازمة من المسؤولين، والهيئات العامة، بالجمع والتدوين والدراسة والنقد، حتى يتبوأ المكانة التي يستحقها باعتباره عنوان مجد الأمة، ومرآة النضج الفكري لعلمائنا الذين أثروا الثقافة الإنسانية بعيون من الحكمة.

إن الجهود التي بذلت في نشر هذه الأمانة المقدسة، والحفاظ عليها، جهود فردية وضعيفة جدا، فوددت أن أدعمها بجهد متواضع بنشر هذا الكتاب حفاظا عليه من ناحية، ومساهمة مني في رفع المستوى الفكري لشبابنا عقليا وعقائديا، ولفت

نظرهم إلى الاهتمام بأمجادهم العلمية والتمسك بأصالة شخصيتهم الممتدة جذورها في التاريخ، لأن الأمة التي عرضت عن ماضيها وتوجهت في بناء نهضتها على أسس لا صلة لها بها، تعتبر قد رضيت بوضع كيانها رهن رغبة وسلوك الآخرين.

فالكتاب إذن، يوضح طريق الإيمان بالله تعالى لمن لم ينل نصيبا كافيا في فهم العقيدة الإسلامية. ويبرز في نفس الوقت الوجه المشرق للحياة الدينية في الجزائر. ودور علمائها «وخاصة مدينة تلمسان» في ميدان العلوم العقلية وموضعهم بين سائر الأمم، مالهم وما عليهم من أصالة أو تقليد.

2 - إن الكتاب من المصادر المهمة في علم الكلام والعقيدة الأشعرية «أهل السنة والجماعة» حيث أبرز المؤلف بتفصيل الأدلة العقلية والنقلية التي اعتمد عليها في تدعيم هذه العقيدة، وفند في نفس الوقت شبهات الفرق الضالة حول وجود الله تعالى وصفاته. فإضافته إلى المكتبة الدينية يدعم أسس حياتنا الروحية... خاصة وأن المسلمين يتعرضون لأفكار وافدة زرعت الشك في أكثر قواعدهم الدينية والخلقية.

إن تقوية الشعور بالوحدة الدينية يحدث انسجاما في حياة الأمة ويجنبها المشاكل التي تظهر من حين إلى آخر، نتيجة عدم فهم للدين، أو غياب الفكر الرزين، وخاصة أننا لسنا بمعزل عن الأفكار والنظريات المطروحة على الساحة العامة.

إن المتأمل في التراث الإسلامي عموما وما أبدعه رجاله، يدرك أهمية هذا التراث، ويشعر بعظمة وقدرة هؤلاء الرجال على السعي في طلب المثل العليا، كالخلق العظيم، والسلوك المستقيم، حيث تمكنوا في فترة وجيزة من وضع نظام شامل للحياة يتلاءم مع كافة المعطيات... قواعد للحكم... نظام معاملات... علاقات دولية.. توجيه الطاقات الإنسانية إلى التفكير الجاد، والإخلاص في العمل.. فما بني على منهج الرحمن لا يبلى بطول الزمان..

أثـر الإيمـان في حيـاة الانسـان

لما كان موضوع الكتاب الدعوة إلى الإيمان بالله تعالى وبرسله وكتبه، فإني أريد بكلمتي هذه أن أشير وبايجاز إلى أثر الإيمان بالله في حياة الإنسان باعتباره اللبنة الأساسية للعقيدة، بل أعظم قضية في حياته. وقد فكر فيه كثيرون منذ القديم، وسلك كل منهم في إثبات وجود الإله أو نفيه.. طريقته الخاصة. وجرهم تفكيرهم بالاعتماد على العقل وحده في استجلاء الحقيقة إلى الاختلاف، وذهبوا في شأنه مذاهب شتّى، تبعا لتساؤلات مختلفة وربما متناقضة في نفس الوقت... من خلق الإنسان؟ وما قوة هذا الخالق؟ وما الفائدة من وجود الإنسان؟... هذه تساؤلات يجدها المرء في أعماق نفسه، ويجد بجانبها أصواتا خفية تتلهف للجواب... لكن لم يجده، ولن يجده إلى أن يطوي الله سجل الحياة... إن العقل البشري مهما بلغ من قوة الإدراك فهو محدود الطاقة ومقيد بقيود الزمان والمكان، لا يستطيع الإجابة عن أمور ليست من طبيعة المحيط الذي يعيش فيه، ولا مما يدخل في نطاق إدراكه. فإذا كان العقل السليم يدرك أن لهذا الوجود قوة تقف وراءه، فإن معرفة كنه هذه القوّة بعيدة المنال... كيف يعرفها الإنسان وهو يجهل نفسه... وكل ما خطر ببالك فالله مخالف لذلك... فإذا عجزالإنسان عن معرفة كنه القوّة الفاعلة في هذا الكون، فإن أثر صفاته يمكن له تلمسّها من المحيط المشاهد، فمن المخلوقات التي يراها صباح مساء يمكنه الحكم على وجود قوة لهذا الخالق... فالمخلوقات تدل على أن هناك خالقا. ومشاهدة النظام المحكم للكون دليل على وجود خالق ذي حكمة بالغة... وإن لم يعرف العقل كنه واجد الوجود، فقد عرف أثر صفاته... أو على الأقل يجزم بأنه موجود... وأحسن الإجابة المستندة على العقل والفطرة ما أجاب به أعرابي لمّا سئل: بم عرفت ربك؟ قال:«البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج ألا تدل على العزيز القدير؟»

إن الاعتماد على العقل وحده في تصورمسائل ما وراء الطبيعة، يؤدي إلى نتائج لا تركن إليها النفس، وإلى الانزلاق في متاهات التفكير تضفى على حياة الإنسان كآبة لا نهاية لها، وإلى إنحراف مرد في العقيدة.

فالتساؤلات التي تنجم عن استعمال العقل في أمور لا تدرك بالحس تثمر نتائج غير مرضية، ما دامت قواعد الدين التي جاء بها رسل الله وأنبياؤه عليهم السلام خارج ميدان البحث والتفكير.

فالإجابة المثلى عن المشكلات، الخالدة... من أين جئنا؟ وإلى أين نصير؟ وما سر وجود الإنسان؟ ومن وراء عقدة الحياة والموت؟ لا يمكن تصورها إلا بالعودة إلى كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وهو الذي يوفر السكينة التي تنشدها النفس البشرية، ويفسر وظيفة الإنسان لماذا أُعد؟ وما أعد له؟ فالله سبحانه قد بوأ الإنسان مكانا عاليا، وجعله خليفة في الأرض حيث قال:﴿وإذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إني جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً..﴾[1] ثم بين مهمته في هذه الحياة بقوله:﴿ومَا خَلَقْتُ الجِنَّ والانسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[2] فهذا شرف لا تضاهيه شرف آخر، حيث قال:﴿وإن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تحصُوهَا﴾[3] ثم هيأ له الأسباب اللازمة لأداء هذا الدور العظيم:﴿أَلَمْ تَرَ أن اللهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وأَصْبَغَ عَلَيْكُم نِعْمَهُ ظَاهِرةً وبَاطِنَةً﴾[4] وأكرمه بأحسن شيء خلقه وهو العقل تمييزا له عن سائر الحيوانات. حيث قال الرسول ﷺ فيه:‹أول ما خلق الله العقل. قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر. ثم قال الله عز وجل، وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم علي منك، بك آخذ وبك أعطي وبك أعاقب›[5].

فالإيمان بالله تعالى إذن ليس أمرا هامشيا يمكن التغاضي عنه، أو التهاون في شأنه، فهو أساس سر وجود الإنسان وسعادته دنيا وآخرة.

---

(1) سورة البقرة: 30. (2) سورة الذاريات: 56.
(3) سورة النحل: 18. (4) سورة لقمان: 20.
(5) أخرجه الطبراني في الاوسط وقال العراقي سنده ضعيف «الاحياء 83/1».

اسم الكتاب:

إن تسمية الكتاب «المنهج السديد في شرح كفاية المريد» لم يكن محل خلاف فقد ذكره المؤلف في المقدمة، وهو مثبت في جميع النسخ التي اطلعت عليها، وكذلك تاريخ تأليفه الذي ذكره في آخر الشرح بقوله:«وكان الفراغ من هذا التأليف المبارك يوم الأربعاء التاسع والعشرين من شهر شعبان عام ثلاثة وثمانين وثمانمائة هـ» وهذا قبل وفاة صاحب النظم بسنة.

والكتاب ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: في علم الكلام حسب مذهب الأشاعرة مستندا على الأدلة العقلية بالنسبة لوجود الله، وصفاته، والنبوآت، وبالأدلة النقلية في السمعيات، وفي نفس المناسبات يرد المؤلف على الفرق الضالة بعنف شديد.

والشرح يشتمل على الأقسام الثلاثة المعروفة في علم الكلام - الإلهيات، النبوآت، والسمعيات - يشرح كل قاعدة بتفصيل غير ممل في المواضع التي تحتاج إلى تفصيل، وبإيجاز غير مخل في المواضع التي لا فائدة من الإطالة فيها، حيث يكون الخلاف لفظيا، أو يكون الموضوع متشعبا كثيرا لا يستوعبه المبتدئ باعتباره هوالمقصود بهذا التأليف.

والمتصفح للشرح يخرج بتصور واضح للمبادئ الأساسية للعقيدة الأشعرية، ويلم بمجمل نظريات الفرق الأخرى التي يعنيها علم الكلام كالمعتزلة، والخوارج، والمرجئة، إلخ. فالمؤلف يقرر النظرية أولا ثم يتبعها بأقوال من سبقه من أئمة هذا الفن فأكثر من النقل عن شرحي التفتزاني لعقيدة النسفي والمقاصد، وعن الآمدي في كتابه أبكار الأفكار، وعن المقري في قواعده. وشرح الإرشاد لابن دهاق، وشرح المعالم لابن التلمساني، والمحصل للرازي، والبرهان، والشامل لامام الحرمين، والأسرار العقلية للجرجاني، والشامل لابن عرفة، وشرح الأُبي لمسلم، ومن التفاسير تفسير البيضاوي، ومجاهد، والفخر، وابن عطية، كما إستدل بآراء متفرقة لعدد من الأئمة.

أما القسم الثاني: فهو في التصوف، يدعو فيه إلى العودة إلى الله تعالى والتحرر من رق أغلال الدنيا. والاعتماد على البراهين العقلية والنقلية الصحيحة. وعدم اتباع أهواء النفس، والتمسك بما عليه السلف الصالح. فاستشهد في ذلك بما تضمنته كتب المتصوفين كالغزالي «وخاصة من منهاج العابدين» ومن المدخل لابن الحاج. ورسالة القشيري، والحكم لابن عطاء الله الأسكندري، كما اعتمد أيضا على أقوال لأقطاب التصوف كالجنيد، وإبراهيم بن أدهم. والسَّرِيّ السقطي. وذي النون المصري... وغيرهم.

والكتاب بصفة عامة يحدد القواعد التي يجب على المؤمن اتباعها عقيديا وفكريا، ويدعو إلى الاستعداد لمحاكمة أي تيار وافد، ويدعونا ألا ننخدع بالمظاهر والأسماء اللامعة، فكل ما نقرأه يجب أن نعرضه على قيمنا الروحية والحضارية، فما كان موافقا قبلناه، وما كان مخالفا تركناه في سلة المهملات.

والكتاب من انتاج عَلمين من أعلام التصوف في الجزائر خلال القرن التاسع الهجري وهما:

الأول: أحمد بن عبد الله الجزائري الزواوي:

جاء في كتاب تعريف الخلف برجال السلف نقلا عن نيل الابتهاج مانصه: «وقال الشيخ زروق: كان شيخنا أبو العباس أحمد بن عبد الله الجزائري من أعظم العلماء اتباعا للسنة، وأكبرهم حالا في الورع، وكان يشير علينا بأنه ينبغي لمن وسع الله عليه من الدنيا أن يظهر عليه أثر نعمة الله تعالى، باستعمالها على وجه يباح، ولا يخل بالحق ولا بالحقيقة بأن يلبس أحسن لباس جنسه، أو وسطه، ويتخذ مرقعة إن أمكنه يجعلها عدته وأصل لباسه، فما دام غنيا عنها استغنى، وإلا فهي المرجع عنده، وقد شرح الامام السنوسي المنظومة المذكورة شرحا حسنا، وأثنى فيه على ناظمها بالعلم والصلاح، ولد سنة 800 وتوفي سنة 884 هـ» انتهى.

وأحمد بن عبد الله الجزائري يعد من العلماء الصلحاء ونظيرا للشيخ عبد الرحمن الثعالبي علما وعملا، واشتهر بإقامة زاوية له بمدينة الجزائر باسمه، خارج

السور الغربي لباب الوادي «ناحية قاعة الأطلس حاليا قرب الشاطئ»، وصارت فيما بعد مدفنا لعدد من مشاهير العلماء(1).

أما إنتاجه الفكري فلم يبق منه إلا المنظومة التي نحن بصددها.

والثانية؛ القطعة الشعرية التي نظمها حين وصول الشرح إليه، والثالثة؛ القصيدة التي رثى بها شيخه عبد الرحمن الثعالبي، وتدل هذه القصائد على مقدرة أدبية لغة وأسلوبا، لذا فنحن نعيد نشر ما عثرنا عليه من تراثه تعميما للفائدة، وتعريفا بمقام هذا العالم الجليل، وتسهيلا لمهمة الباحثين، ولعل الزمان يكشف لنا في المستقبل عن شيء آخر من أثره الأدبي والديني حتى تكتمل جوانب شخصيته العلمية والدينية، وتتضح معالم جهاده في نشر العلم، وأثره في المجتمع الذي عاش فيه، وأشير بهذا الصدد أني وجدت في الصفحة الأولى من النسخة الثانية المعتمدة في نشر هذا الكتاب ملاحظة حول الأبيات التي مدح بها شرح السنوسي للمنظومة، تثبت صحة نسبة هذه الأبيات له، وهذا نصها: الحمد لله ، من نظم الشيخ الامام البركة أبي العباس أحمد بن عبد الله الجزائري ناظم القصيدة يمدح الشرح الذي وضعه الشيخ السنوسي على منظومته ما نصه:

شرحُ الكفايةِ أيها المتديِّنُ ... تحصيلُه فرضٌ عليكَ مُعينُ (2)
تجلو معانيه القلوبَ من الصدَا ... وتُنيرُها واللّفظُ سهلٌ بَيِّنُ
ماهو إلا الروضُ يحسُنُ منظرًا ... مَنْ ذَا يرى حُسنا ولا يستحسِنُ
يَا ناظريه وكاسبيه بغبطة ... فأعزُّ من ثمن النَّفيسِ المُثمنُ
يَجزي مؤلِّفه الإلهُ بجنةِ ... دارِ النعيمِ بها تقرُّ الأعينُ

وكتبته من خط شيخ شيوخنا العالم العلامة سيدي امحمد المقري رحمه الله وكاتب الأحرف محمد بن مسعود لطف الله له. انتهى.

(1) التاريخ العام لعبد الرحمن الجيلالي. «ترجمة الحرّوبي» وتاريخ الجزائر الثقافي للدكتور سعد الله (85/1).
(2) الأبيات نشرها الحفناوي في كتابه الخلف برجال السلف «ترجمة أحمد بن عبد الله».

أما القصيدة التي رثى بها شيخه عبد الرحمن الثعالبي سبق أن نشر بعض أبياتها في مقدمة كتاب العلوم الفاخرة للشيخ عبد الرحمن الثعالبي في أوائل هذا القرن، ونشرها أيضا أبو القاسم الحفناوي في كتابه تعريف الخلف برجال السلف بقوله: وقال أيضا يرثي شيخه سيدي عبد الرحمن الثعالبي:

لقد جزعتْ نفسي لفقد أحبَّتي	وحُقَّ لها من مثل ذلك تجزعُ(1)
ألمّ بِنا ما لا نطيق دفاعهُ	وليس لأمرِ قدر اللهُ مرجعُ
جرى قَدرُ المولى بإنفاذ حُكمهِ	ومن حُكمهِ أنّا نُطيعُ ونسمعُ
فلا تعجبَنْ إلا لغَفلتنا التي	دهتنا فصرنا لا نخافُ ونسمعُ
قلوبٌ قستْ ما إن تلينُ وإنها	لتعلمُ أن القبر مثوى ومضْجعُ
وإنّ فناءَ الخلقِ حتمًا وإنّما	دوامُ البقاء حقا إلى الله يرجعُ
ومن بعدهِ هولُ القيامةِ واللِّقا	فياهولَ ما نلقى ومَا نتوقعُ
فدَعْ عنك دُنيا لا تدومُ وإنّها	وإن أظهرتْ حُسْنًا يروقُ ستخدعُ
ودعْ عنك آمالاً فقد لا تنالها	وإن نِلتها نِلت الذي ليس ينفعُ
وبادر لتقوى الله إن كنت حازمًا	هي العرْوَةُ الوثقى بها النارُ تدفعُ
وشمر لأخرى واستمع قولَ ناصحِ	وحاذرْ هُجوم الموت إن كنت تسْمعُ
فأين خيارُ الخلق رُسلاً وأنبيا	وأين رواةُ العلم في اللّحد أودعوا
فليس ذهاب الخير إلا بفقدهم	وتشتيت شمل العلم قلْ كيف يُجمعُ
ولا خيرَ في الدنيا إذا لم يكن بها	شمُوسٌ بأنوار الشريعة تسطعُ
ليوشك قبضُ العلم عنّا بقبضهم	كما قاله خيرُ الأنام المشفّعُ
لقد بانَ أهلُ العلمِ عنا وأقفرتْ	منازلهم إنّا إلى الله نرجعُ
كما بان عنّا شهمنا العالم الذي	سناه بأنوار الحقيقة يسطعُ
أبو زيد المشهور بالعلم والتقى	لهُ العلمُ فينا والمقامُ المرفعُ
هو العالم الموصوف بالنفع للورى	به عنهم خطْبُ الحوادثِ يُرفعُ

(1) توجد نسخة للقصيدة كاملة مخطوطة مجامع البروقية «مكتبة المجاوي» وعليها اعتمدت في نشر هذه القصيدة.

صبورٌ كريمُ النفس يُكسى مهابةً ... فـمـا إن يُـراه المرء إلاّ ويـخـضـعُ
إذا مابدا كـالـبـدر بـين صحـابـهِ ... وهـم هـالـةٌ دارتْ بـه حـين يَطـلـعُ
بمـجـلـسـه نـورٌ ورائـقُ لـفـظـهِ ... ضياءٌ نفيس الـدُّر بلْ هـو أرفـعُ
فوائـده تـتـرى عليـهم وكلـهـا ... لها عند أهل العلم والفهم موقعُ
ولا سـيـمـا أهـل الارادة مـنـهـم ... فأنـوارهـا تـسـري إلـيكـم وتـسرع
مجالسَ علمٍ قد مضت فلو أنها ... تعود ولكن ما مضى ليس يرجع
نـتيجـة إخلاص وصدق كـأنـهاَ ... سهامٌ بها يرمي القلوب فتخشعُ
ويـلـمـع في أثـنـائـهـا بمـواعـظٍ ... تـنـفـر عـن فـعـل الـقـبـيـح وتـردعُ
لقد غاب عن تلك المجالس معشرٌ ... فـطـوبى لأقـوام بـهـا قـد تمـتـعـوا
ولـكـن قـد أبـقـى ذخـائـر جـمـعـه ... تصانيف خيرات بها الله يجمعُ
فياله[1] قبرُ الشيخ طوبى لمعشر ... لهم من جوار الشيخ لحدٌ ومضجعُ
أعـزّي أبـا عـبـد الإلـه مـحـمـدًا ... ومن بجميل الصبر نرجو سيجمعُ
ونحـن وإن كُـنّا جـمـيعا نُـحبّهُ ... فـقـلـبـكَ أشـجـى لـلـفـراق وأوجـعُ
أصـبنا بـه فـالـلـه يـعـظـم أجـرنـا ... ويُـلـهـمـنـا الـصـبـر الجميلَ ويوسعُ
فـيـا سـيـدي إنـي رثـيـتـك راجـيـا ... سلُـوٌّ قـلـيـبٍ مـن فـراقـكَ مـوجـعُ
ولـي فـيـكَ حُـبٌّ زائـدٌ مـتـمـكـنٌ ... حـوَتْـهُ سُـويـداءُ الـفـؤادِ وأضـلـعُ
لئن كان حظُّ العين منك فقدتهُ ... فإني برؤيا الروح في النومِ أقنعُ
عـلـى أنـنـي بـالإثـر لاشـكَ لاحـقٌ ... ومن ذا الذي يرجو البقاء ويطمعُ
فـنـسـألـهُ سـبـحـانـه بـنـبـيـهِ ... عسى بفراديس النّعيم سَنُجْمَعُ
ويغـمـرنـا والسـامـعـين بـرحـمـةٍ ... نـنـالُ بـهـا الـفـوز الـعـظـيـم ونـرتـعُ
وأهـدي صـلاتـي لـلـنـبـي مـحـمـد ... لعلَّ بها في حوضِهِ العذْبِ نكرعُ
وأصـحـابـهِ الـغـرّ الـكـرام وآلـه ... ومـن كـان لـلإحـسـان والحق يـتـبـعُ
عـلـيـكـم أبـا زيـدِ الإمـام تحـيـةٌ ... ورحـمـةُ مـولانـا الـكـريمِ تـشـفـعُ

---

(1) في نسخة جامع البروقية: ولعل فلله وهي أصح عروضنا.

ثانيا: محمد السنوسي التوحيدي

ورد في كتاب تعريف الخلف برجال السلف نقلا عن نيل الابتهاج: محمد بن يوسف بن عمر ين شعيب، اشتهر بالسنوسي نسبة لقبيلة بالمغرب، الحسني نسبة للحسن بن علي بن أبي طالب من جهة أم أبيه.

قال تلميذه الملالي في تأليفه: التلمساني: عالمها وصالحها وزاهدها وكبير علمائها الشيخ العلامة المتفنن الصالح الزاهد العابد الأستاذ المحقق المقرئ الخاشع أبو يعقوب يوسف. نشأ خيّرا مباركا فاضلا صالحا، أخذ كما قاله تلميذه الملالي عن جماعة منهم والده المذكور، والشيخ العلامة نصر الزواوي، والعلامة محمد بن تومرت، والسيد الشريف أبو الحجاج يوسف بن أبي العباس بن محمد الشريف الحسني، أخذ عنه القراءات، وعن العالم المعدل أبي عبد الله الحباك علم الاسطرلاب، وعن الامام محمد بن العباس الأصول والمنطق، وعن الفقيه الجلاب الفقه، وعن الولي الكبير الصالح الحسن أبركان الراشدي، حضر عنده كثيرا وانتفع به وببركته، وكان يحبه ويؤثره ويدعو له، فحقق الله فيه فراسته ودعوته، وعن الفقيه الحافظ أبي الحسن التالوتي أخيه لأمه «الرسالة»، وعن الامام الورع الصالح أبي القاسم الكنابشي «ارشاد أبي المعالي» والتوحيد، وعن الامام الحجة الورع الصالح أبي زيد سيدي عبد الرحمن الثعالبي رضي الله عنه «الصحيحين» وغيرهما من كتب الحديث، وأجازة ما يجوز له وعنه، وعن الإمام العالم العلامة الوليّ الزاهد الناصح إبراهيم التازي ألبسه الخرقة، وحدثه بها عن شيوخه، وبصق في فمه، وروى عنه أشياء كثيرة من المسلسلات وغيرها، وعن العالم الأجل الصالح ابي الحسن القلصادي الأندلسي الفرائض والحساب، وأجازه جميع ما يرويه وغيرهم... توفي رحمه الله تعالى يوم الأحد ثامن عشر جمادى الأخيرة عام 895 هـ[1]. انتهى

---

(1) أحسن دراسة كتبت في الجزائر عن حياة السنوسي ماكتبه جمال الدين بوقلي حسن في رسالة الجامعية «الامام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد». ووردت ترجمته أيضا في كتاب تعريف الخلف برجال السلف للحفناوي 129/1، والتاريخ الثقافي للدكتور سعد الله. 85/1.

الوضع السياسي والاجتماعي في عهد السنوسي:

عاش أبو عبد الله محمد السنوسي في عهد مضطرب بعد أفول نجم دولة الموحدين، وانقسم المغرب العربي إلى ثلاث دويلات: فالمرينيون بفاس، والحفصيون بتونس، والزيانيون بتلمسان، وأضحت هذه الدول في نزاع شديد، وكان هدف كل من الحفصيين في الشرق والمرينين في الغرب ابتلاع الدولة الزيانية، فكثرت الغارات على أطرافها وعلى عاصمتها تلمسان، وبات الاستقرار بها حلما، والأمن معدوما والحياة الاجتماعية والثقافية تتلون مع الحياة السياسية، فقل الإنتاج، واضطربت الحياة الإجتماعية، وانعدمت قوافل التجار الذين يأتون من عدة مناطق، ومال السياسيون إلى الاهتمام بشؤونهم الخاصة، والعلماء إلى الانعزال والزهد. ودب التشاؤم في نفوس الناس وكسد الفكر وانعدم الابداع الفني، واتجه العلماء إلى اختصار جهود من سبقهم أو شرح المختصرات.

ورغم هذا فإن مدينة تلمسان لم تفقد مكانتها العلمية نهائيا، بفضل ما تتوفر عليه من كثرة العلماء، والمكتبات، والمدارس، والمساجد العامرة، وبفضل موقعها الذي يقال عنه:«تلمسان تمتاز بمائها، وهوائها، وتَلْحيفةُ نسائِهَا» وساعدها أيضا استقرار كثير من مهاجري الأندلس ومحطا لرحال العلماء المسافرين من المغرب إلى المشرق ومن المشرق إلى المغرب والأندلس فحافظت على العلوم المعروفة في ذلك العصر، فزارها في ذلك العهد كثير من العلماء من مختلف أنحاء العالم العربي، ورحل عنها آخرون.

إن الوسط العلمي الذي عاش فيه السنوسي مكنه من الاتصال بمختلف شيوخ تلمسان والأخذ عنهم فتعرف على مختلف الآراء والمذاهب المنتشرة في عصره، حتى صار آية في العلم. وقد قام تلميذه أبو عبد الله الملالي بجمع أحواله وسيرة شيخه في تأليف سماه «المواهب القدسية في مناقب السنوسية ... وقال فيه (... له من العلوم الظاهرة أوفر نصيب، جمع من فروعها وأصولها السهم والتعصيب، لا يتحدث في فن إلا ظن سامعه أنه لا يحسن غيره، سيما التوحيد والمعقول... وبالنسبة لعلم الباطن قال: فهو في علم الباطن قطب رحاها وشمس ضحاها...

يؤثر حب مولاه، ويراقبه، لا يأنس بأحد، بل يفر كثيرا إلى الخلوات، ويطيل الذكر في معرفته، فانكشفت له عجائب الأسرار، وتجلت له الأبصار... جامعا بين الحقيقة والشريعة على أكمل وجه... وبفضل سعة علمه وفهمه للحقائق كان لكلامه وقع في الأسماع يعظ كل أحد بحسب حاله... وبالجملة فإن كافة أوقاته طول حياته مملوءة بالعلم والعمل، متعلما ومدرسا وواعظا سالكا طريق الزهد حتى صار أورع أهل زمانه، وحاله في الدنيا كالمسجون لشدة تقواه، فألف كثيرا من الكتب في مختلف العلوم، وان كان متخصصا في علم التوحيد، فإنه ألف في التفسير، والمنطق، والفقه، ولم يقتصر على العلوم الدينية، بل نال حظا من العلوم الدنيوية كالحساب والجبر والطب.)[1] هـ

فرغم قساوة الحياة والمحيط الاجتماعي، استطاع السنوسي أن يخترق حجب تلك الظروف ويتحسس الأخطار التي تهدد عقيدة أمته فدرس آراء من تقدمه من الاعلام وزاد عليها ترتيبا وتوضيحا واستدلالا، حتى بلغ مستوى التقدم جاعلا العقل السليم قائده والفكر الجاد الصحيح سبيله.

فإذا كان صرح الحضارة في كل عصر عبارة عن مختصر لمعارف إنسانية وجهود أمم مختلفة سالفة، يرثه الخلف عن السلف، وساهمت كل أمة في إثرائه بقدر ما تملكه من نشاط، فإن أثر بصمات فكر السنوسي في العلوم العقلية بالنسبة للحضارة الإسلامية ليس بالأمر الهين.

فالسنوسي ساهم بنصيب وافر تجاوز مداه حدود المغرب العربي فكتابه العقيدة الصغرى وشرحه لها (أم البراهين) كان له صدى طيب في الأندية الإسلامية، وأضحى يدرس في كثير من المعاهد العلمية إلى عهد غير بعيد، وتناوله العلماء بالشرح والتعليق في المغرب والمشرق. فشرح مثلا العقيدة الصغرى كل من الشيخ أحمد زروق وأبي عبد الله الملالي، ويحي الشاوي، وأحمد الغدامسي، ومصطفى الرماصي، ومحمد بن ميمون، وغيرهم كثيرون...

---

(1) تعريف الخلف برجال السلف للحفناوي ترجمة السنوسي.

المخطوطات المعتمدة:

1 - بعد اطلاعي على المخطوطتين الموجودتين بالجامع الجديد ودراستي لهما، استقر رأيي على اعتماد النسخة التي أرمز إليها بحرف -أ- الأصل الأول وذلك لاعتبارين:

الأول: إن تاريخ نسخها يعود إلى سنة 996 هـ فهي أقدم النسخ المعتمدة، والأمر الثاني أن الناسخ يقول: أن النظم صحح على نسخة بخط الناظم «أحمد بن عبد الله». وعدد أوراقها 274 ورقة، مقاس 20 x 15 سم وعدد سطورها 19 سطرا في كل صفحة، ومعدل الكلمات في كل سطر نحو 10 كلمات، والنسخة كاملة بخط مغربي واضح وسليمة من الأخطاء اللغوية. ومن التخريج.

2 - النسخة الثانية من وقف الجامع الجديد أيضا يعودتاريخ نسخها إلى السنة 1034 هـ. وبخط مغربي واضح وعدد أوراقها 358 ورقة، مقاس 27 x 20 سم، وعدد السطور في كل وجه 17 سطرا، ومعدل الكلمات في كل سطر 10 كلمات، وصححت من بعض القراء ويقول المصحح أن التصحيح تم على نسخة معتبرة ويعود تاريخ هذا التصحيح إلى سنة النسخ، والنسخة سليمة من الأخطاء وكاملة والملاحظ أن بعض الأوراق جددت بعد النسخ وبخط غير خط الناسخ الأول.

3 - النسخة الثالثة والتي أرمز لها -ج- من أوقاف عبد القادر المجاوي (بمسجد البرواقية) ويعود تاريخ نسخها إلى سنة 1252 هـ وهي أحدث عهدا بالنسبة للأولين وعدد صفحاتها 662، ومقاس الصفحة 24 x 16 سم وعدد السطور 17 سطرا في الصفحة ومعدل الكلمات في كل صفحة نحو 12 كلمة وبخط مغربي جيد، وقد أثبت كل الفروق بينها وبين بقية النسخ، ومن الملاحظ أن في هذه النسخة نصا مقدار صفحتين لم يرد في بقية النسخ وقد راجعت نسخة المكتبة الوطنية وهي أقدم النسخ يعود تاريخ نسخها إلى 884 هـ، وجدت النص ألحق في هامش الصفحة بخط غير خط الناسخ وقد أشرت إلى ذلك في مكانه.

4 - نسخة زاوية الشيخ عبد الرحمن الثعالبي وهذه النسخة مبتورة من أول الكتاب ومن آخره بمقدار نحو 30 صفحة من كل جهة، وهي بخط مغربي واضح،

مملوءة بالأخطاء والتصحيف، وسقوط كثير من الجمل منها مقاسها 17 x 23، ومعدل عدد سطور صفحاتها 28 سطرا والكلمات في كل سطر 10 كلمات، اعتمدت عليها في تصحيح الكلمات المطموسة في إحدى النسختين السابقتين.

5 - نسخة الجامع الأخضر بقسنطينة وهي كاملة بخط مغربي واضح إلا أنها كثيرة الأخطاء وسقوط بعض الجمل وتحتوي على 162 ورقة وفي كل صفحة بمعدل 30 شطر وقد اعتمدت عليها في ترجيح الخلافات بين النسخ المتقدمة واثبات مافيها من الزيادات.

6 - نسخة عثرت عليها في إحدى الزوايا بمنطقة تيزي وزو، وهي مبتورة من الجهتين الأولى والأخيرة بنحو ثلث الكتاب وهي بخط مغربي، قليلة الأخطاء والتصحيف واعتمدت عليها في ترجيح الكلمات المختلف عليها في النسخ المعتمدة.

7 - نسخة المكتبة الوطنية اعتمدتها في تصحيح الكلمات التي وقع فيها خلاف بين النسخ المتقدمة. ويعود تاريخ نسخها إلى 884 هـ وهي بخط مغربي واضح وجيد وقليلة الأخطاء والتصحيف.

8 - الملاحظ أن من بين المخطوطات الموجودة توجد نسختان للمنظومة بمكتبة وزارة الشؤون الدينية وبهما بعض الأبيات زائدة، لم ترد في النسخ المعتمدة، وربما أن تلك الزيادات من القراء، لأن النظم في النسختين (أ،ب) صحح على نسخة الناظم، وقد أشرت إلى هذه الزيادات في الهامش.

وبما أن الاعتماد في إعداد هذا الكتاب كان على أربع نسخ بالدرجة الأولى كما أشرت في وصفها فإن بقية النسخ أرجع إليها عند الخلاف بين النسخ المعتمدة أو تكون الكلمة غير واضحة فيها، للتأكد من صحتها.

فما قمت به في نشر هذا الأثر العظيم أبينه فيما يلي:

* قارنت بين النسخ المشار إليها بكل عناية وأثبت الخلاف الموجود بينها في هوامش الصفحات.

* صححت الآيات القرآنية ونسبتها إلى سورها.

* صححت الأحاديث النبوية ونسبتها إلى مصادرها، وأشرت إلى الأحاديث التي لم أقف عليها.

* إن النصوص التي نقلها المؤلف عن غيره، وضعتها بين معقفين [....] وأشرت إلى موضعها في الكتب التي نقل عنها وأثبت كل الخلافات الموجودة بين الأصول وتلك الكتب في الهامش، مثل شرح المقاصد للتفتزاني تحقيق عبد الرحمن عميرة، ورسالة القشيري. أما المصادر التي لم أعثر عليها لكونها مفقودة أصلا، أو لم أعثر عليها بالجزائر فقد وضعت النص بين المعقفين بدون إشارة للصفحة التي يوجد بها.

9 - بعض الأسماء لشخصيات ورد ذكرها، لم أضع لها ترجمة بسبب أن المؤلف لم يذكر لها لقبا ولا كنية، ليمكن معرفتها، مثلا ذكر (مطرف) فهذا الإسم تسمى به ثلاث شخصيات متعاصرة تقريبا، ومشتهرة بالعلم والزهد، فالتعرف عليه لا يمكن إلا بالبحث عن النص في كتب أخرى، وهذا صعب جدا. ويستدعى وقتا طويلا وتوفير مصادر كثيرة.

والله الموفق

جانفي 1994

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

قال الشيخ الإمام العالم المحقق المتفنن أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي الحسني غفر الله له وعافاه بمنه وكرمه.

الحمد لله العلي في جلاله، الواسع في سلطانه ونواله، المخرج من شاء من ظلمات الباطل ومضيق الجهل إلى نور[1] الحق وسعة مجاله، نحمده سبحانه على ما منحنا من النعم المتكاثرة وأوسع، ونشكره جل وعلا على ما أورد القلب من موارد الإيمان، حتى تشفّى منه وشفى وكرَع، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد، الذي فاض من شمس طلعته السعيدة على آفاق القلوب أضواء المعرفة والهداية، حتى أبصرت الأعين العُمي رشادها، ونزّهت الطرف فيما يحصل في الأخرى إسعادها، بفضل من يمنح المهتدين هناك منحا حفيلة، لا انقطاع لها ولا نهاية، فصلى الله عليه وسلم من رسولٍ انكشف بنور مبعثه، عن أبصار البصائر ما كان بها من العمى الشديد، في حناديس ليل الغواية، وارتجت ببركته عوالم الأرض، تسبيحا، وتحميدا، وعبادة لفاطرها المعبود بالحق وحده، بعد ما كان أعماها الباطل وحملها السّفه على أن صرفت لغيره تعالى وجه العناية، ورضي الله تعالى عن آله وصحبه الذين لمّا لاح لهم عَلَمُ الهدى استَبَقوا فيه إلى أبعد المدى، وأقصى الغاية، ثم ساقوا إلى ذلك «خيول عزائمهم[2]» لعظيم شفقتهم، وشدة غيرتهم لله تعالى، وكمال نصيحتهم، بمصابيح علومهم، ومرهفات سيوفهم، من سبق له في الأزل من الله تعالى شرفُ الولاية.

وبعد؛ فأفضل العلوم كلها بأطباق دليلي المعقول والمنقول، وتعاضُد شهادة علمي الفروع والأصول، هو العلم المتعلق بتوحيد الله تعالى، وصفاته، المنجي القلب مما

---

(1) في ج أنوار.

(2) مابين المعقفين تصحيح في هامش ب، ج.

ارتبك فيه من وحل غياهب الشكوك والأوهام، المنقذُ له من التلف في غمّة[1] الجهل، وما تراكم من ظلماته. ثم إثبات النبوءة التي هي الأصل الذي ينبني عليه علم جميع الشرائع والأحكام، وهي الأساس الذي عليه يثبت ما تفرق من قواعد عقائد الإسلام، ثم به يرتقي العبد في الإيمان باليوم الآخر، واستحضار أهواله، وثوابه وعقابه، إلى أعلى درجات الإيقان، وينهض لمعالي الأمور، وما يحصل له الفوز في الأخرى، متجافيا عن دار الغرور، وعن كل ماهو فان، وإن من أفضل ما ألّف فيه من المختصرات المغنية عن كثير من المطولات، منظوم الشيخ الفقيه الإمام قدوة المتقين، الولي العلامّة علم[2] الأعلام، السيد «أبي[3] العباس أحمد بن عبدالله الجزائري» أعلى الله درجته بلا محنة في دار السلام، وأطال بقاءه مع السلامة والعافية، في الدين والدنيا. وبارك في عمره لأهل الإسلام، إذ هو منظوم مشتمل على طريقي هداية الخواص والعوام؛ لأنه قد ضم فيه إلى حلاوة النظم المستميلة للطباع، تقرير الأدلة البرهانية[4] للعقائد على التمام، ثم وشحها بخطابات تصوفية، تهز النفوس النائمة لتعظيم جناب الحق، ويدخل بها الضعيف مع القوي في سلك الانتظام. وتلك سنةُ الله تعالى في تقرير الأدلة في كتابه العزيز، ثم سنَّة مصطفاه الرسول، وما أبركها من طريقة، وأنصحها من دلالة، لتضّمنها الهداية العامة، وإنالة البغية لكل موفق يروم إلى الحق الوصولَ.

ثم في هذا المنظوم بعد بيان العلم الشريف، التحريض في آخره على حسن العمل، وذكر ما يبعث العاقل على الجد فيما يحصل رضى الله المولى جل وعلا، والظفَر بالفوز الأسنى بعد حلول الأجل. وقد دعاني إلى شرح هذا النظم المبارك، بعث مؤلفه رضي الله عنه تعالى بنسخة منه بخطه إليَّ، وبمكتوب أرى امتثاله واجبا عليَّ، يستدعي فيه مني -حفظه الله تعالى- على سبيل النصيحة والسوق إلى المشاركة في الثواب، أن أضع عليه شرحا يشُد عُراه، ويجلي

(1) في ج عمه. (2) في ب على.
(3) في ج «ابو». (4) في ب البراهينية.

على مِنَصَّة كمال الظهور محاسن معانيه لمن قصده من الطلاب، فأجبته[1] إلى ذلك طلبا[2] «لرضاه، ودعائه الصالح[3]»، ثم رجاءً لدخول[4] فيمن لا ينقطع عمله الصالح بعد الموت، وتعرضت بذلك أيضا لاستمطار دعوة صالحة تنالني من مقبول، يُقضَى له بنيل فائدة من جهتي، أجدها عُدة في حياتي، ويوم الحسرة والفوت، وسميته بما أشار إليه المؤلف رضي الله تعالى عنه من التسمية المباركة المطابقة إن شاء الله تعالى، وهي التسمية «بالمنهج السديد في شرح كفاية المريد». والله تعالى المسؤول أن يخلص لي النية فيه، ويجعله في الآخرة عملا مقبولا، وأن يوفقني للإصابة في كل ما أفوه به فيه معقولا ومنقولا، وأن يجعل النفع به وبأصله عامًا لكافة المؤمنين، وأن يبوئَ الجميع ببركة علومه منازل المتقين. بعناية أعظم شفيع عنده، أفضل النبيئين والمرسلين، سيدنا ومولانا محمد ﷺ وعليهم أجمعين. قال المؤلف حفظه الله تعالى ورضي الله عنه:

ص –

1 - الحَمـدُ لـلـهِ وَهُـوَ الـوَاحِـدُ الأَزَلِـي ‌‌ ‌ سُبحانـهُ جَلَّ عـن شِبْـهٍ وعَـن مَـثَـلِ

ش – بدأ رحمه الله تعالى «كتابه[5]» بحمد الله جل وعلا، اقتداء بالقرآن العزيز، وبنبيّنا عليه الصلاة والسلام في خطبته، وامتثالا لما روي عنه ﷺ من قوله «كل أمر ذي بال لا يبتدأ به بحمد الله فهو أجذم[6] وورد الحديث بألفاظ مختلفة مضمون جميعها أن ما لم يبتدأ بحمد الله تعالى فهو ناقص البركة، غير تام بالمعنى، وإن تم بالحس، واقتدى أيضا في ذلك بالصحابة، والتابعين إلى هلم جرا. والحمد هو الثناء قولا بجميل الصفات سواء كانت من باب الإنعام، أو كانت من الصفات المختصة بالمحمود. والشكر هو الثناء مطلقا بجميل الإنعام. فبينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه، يجتمعان فيما إذا كان الثناء قولا بجميل الإنعام، وينفرد الحمد فيما إذا كان الثناء قولا بجميل الوصف المختص بالمحمود،

(1) في ب احبتهم. (2) في ب طالبا. (3) في ب وصالح دعاه.
(4) في ج للدخول. (5) زيادة من ب.
(6) رواه البيهقي وأبو داود بلفظ كل كلام. وأحمد. وابن حبان وابن ماجة بألفاظ متقاربة.

كعلمه وشجاعته مثلا، وينفرد الشكر فيما إذا كان الثناء على جميل الإنعام والإحسان، بالقلب أو بسائر الجوارح غير اللسان. وقد كثر كلام الناس فيهما، والاختلاف قديما وحديثا، هل هما مترادفان؟ أو متباينان؟ يفترقان بالعموم في جانب الحمد، والخصوص في جانب الشكر، أم على العكس؟ أو بينهما عموم وخصوص بوجه؟ وهو الصحيح كما سبق، واستدل بعضهم على الترادف بقولهم الحمد للّه شكرا، فجعلوا الشكر مصدرا مؤكدا للحمد، وذلك مستلزم اتحادهما في المعنى، وفيه نظر، لأنا قد نمنعُ أن يكون مصدرا مؤكدا، بل هو مصدر نوعيٌّ مخصص لمطلق[1] الحمد، وذلك مستلزم للتباين، ومما يشهد لعدم الترادف قوله عليه الصلاة والسلام: ‹الحمد رأس الشكر ما شكر الله عبدٌ لم يحمده[2]› إذ رأس الشيء ليس مرادفًا لكله، وإنما جعله رأس الشكر، لأنه لما كان ثناء باللسان فهو أشيع للنعمة، وأدل على مكانها، وأنافة قدرها، بخلاف الثناء بالقلب، أو بسائر الجوارح غير اللسان، فإنها ليست بصريحة الدلالة على الشكر، لما فيها من الاحتمال، فكان في الاقتصار عليها في الشكر بعضُ كفرٍ للنعمة أي تغطية لها.

والحمد مرفوع على الابتداء، وخبره المجرور بعده، وأصله النصب، وإنما عَدَلَ عنه إلى الرفع ليكون مع ما بعده جملةً اسمية دالة على ثبوت مضمونها، بخلاف النصب، فإنه يكون مع عامله المقدَّر جملة فعلية دالة على التجدُّد وعدم الثبات، لأن الفعل دال على اقتران مدلوله بزمان، والزمان لا ثبات له، فما قارنه كذلك،

والتعريف باللام في الحمد للجنس وبعضهم يعبّر عنه بتعريف الحقيقة، ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من حقيقة الحمد، ويحتمل أن يكون التعريف فيه للإستغراق، إذ كل كمال إنما هو في الحقيقة لله تعالى، سواء كان قديما أو حديثا[3].

أما القديم فهو له جلَّ وعلاَ صفةً، وقياما بذاته العلية المنزهة عن مماثلة الحوادث.

---

(1) في ب مخصص (مطلق).
(2) رواه البيهقي والطبراني.
(3) في ب ج أو حادثا.

وأما الحادث فهو له تعالى مُلكا وخلقا، إذ لا خالق لجميع الحوادث سواه جل وعلا. وبهذا تعرف انقسام الحمد إلى أربعة أقسام، كلها مختصة «به[1]» تعالى على ما سبق.

الأول: حمده تعالى بنفسه لنفسه أي ثناؤه أزلا وأبدا على ذاته العلية وصفاته السنية[2] بكلامه القديم الذي ليس بحرف ولا صوت، ولا مثل له.

الثاني: حمده أيضا بكلامه القديم لخواصّ عبيده من أنبيائه ورسله، وملائكته، وسائر الصالحين من عباده.

الثالث: حمد عبيده «أيضا[3]» له جل وعلا بما يخلقه في ألسنتهم وقلوبهم من كلام وعبارات.

والرابع: حمدُ المخلوقات بعضهم لبعض، بما يخلقه أيضا جل وعلا في قلوبهم وألسنتهم من ذلك، ولا خفاء أن هذه الأربعة أقسام[4] كلها مضافةٌ على الحقيقة إلى الله تعالى.

أما القسمان الأولان: فلا إشكال فيهما؛ لأنهما راجعان إلى صفة كلامه القديمة القائمة به تعالى، ولا مشاركة له تعالى فيها، ولا تُمَاثل كما أن ذلك حكم ذاته وسائرصفاته.

وأما القسمان الأخيران، فهما مضافان له تعالى، بمعنى أنّهما ملكُه وخلقٌ له، لا شريك له تعالى في ملكهما وخلقهما البتّة، كما أنّ ذلك حكم سائر الحوادث، لوجوب انفراده جل وعلا بالإيجاد والاختراع لكل حادث، لا فاعل له عمومًا سواهُ، ولا فرق في ذلك بين الجواهر والأعراض، ولا بين ما تتعلق به قدرتنا الحادثة، وبين ما لا تتعلق به، إذ لا أثر للقُدَر الحادثة في أثر ما، وإنما لها تعلق[5] الكسب بلا تأثير أصلا، فقد استبان لك بهذا وجه إضافة الحمد إلى الله تعالى على

---

(1) في ج له. (2) في ب صفاته الجليلة السنية. (3) زيادة من ب.
(4) زيادة من ب. (5) ساقط من ب.

سبيل الاستغراق. واسم الجلالة الذي أضيف إليه الحمد، قيل يُمْسَك عن الكلام في معناه إجلالاً وتعظيمًا، أو لتوقف الكلام فيه على إذن الشرع، والأكثر على خلافه. ثم اختلفوا هل هو مشتق أو جامد؟ إلى غير هذا من الخلاف، ثم اختلف على القول بالاشتقاق، مِمَّ هو مشتق؟ والكلام في ذلك كثير، قليل الجدوى. وبالجملة فهو اسم موضوع لواجب الوجود، المنفرد بإيجاد جميع الكائنات، جملة وتفصيلا، بلا واسطة، ولإرادته في جميع الممكنات، التعلقُ بلا معارض، والمضيُّ والنفوذ المتصف بما لا يحاط به، ولا يدرك كنهه من الكمالات المنزه عن كل نقص، وعن وجود مثل في الأفعال، وفي الذات وفي الصفات. فهو اسم جامع لمعاني الذات، والصفات، والأفعال، وماسواه من الأسماء فمختص بمعنى خاص، ولهذا قيل فيه إنه الاسم الأعظم.

وإلى التعريف بمسمّى هذا الاسم الأعظم، أشار المؤلف رحمه الله تعالى بقوله:«وهو الواحد الأزلي، إلى آخره» فالضمير عائد على اسم الجلالة، يعني أن الله تعالى المستحق لجميع المحامد هو الواحد، أي المنفرد فلا ثاني له في ذاته، ولا في صفة من صفاته، ولا شريك له في فعل من الأفعال.

وأشار بقوله: «الأزلي» إلى وجوب وجوده تعالى، إذ الأزلي هو القديم، ولا شك أن القديم لا يكون وجوده إلا واجبا، أي لا يقبل العدم، إذ لو قبل العدم لاحتاج وجوده إلى فاعل، إذ لا يترجح أحد الجائزين على مقابله إلاّ بالفاعل المختار، وكل فعل لفاعل فهو حادث فليس بأزلي ضرورة، فظهر أن كونه تعالى أزليا يستلزم وجوب وجوده، فلا يقبل تعالى العدم أزلا ولا أبدا، وتقديم المؤلف رحمه الله تعالى الواحد على الأزلي، إمّا من باب تقديم الدليل على المدلول، أو عكسه.

أما الأول فوجهه أنه لما وصف المولى جل وعلا بوجوب الوحدة له تعالى في ذاته، وفي صفاته، استنتج من ذلك وجوب الأزلية له تعالى، إذ نفي الأزلية يستلزمُ عدمُ وجوب الوحدة (له)[1]، إذ ما من حادثٍ إلاّ ويجوز مثله، ولهذا قال

---

(1) زيادة من ج.

تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الذي خَلَقَ السّمواتِ والأَرْضَ بقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثلهُم﴾[1]، فإذًا وجوب الوحدة للشيء يستلزم أزليته، إذ لا يجتمع وجوبُ الوحدة للشيء مع حدوثه، وما استلزم أمرا فهو دليل عليه، فصح قولنا: إن تقديم المؤلف الواحد على الأزلي، من باب تقديم الدليل على المدلول.

فإن قلت: إنما تكون الوحدة دليلاً على الأزلية إذا كانت تلك الوحدة واجبة، أما مطلق الوحدة فلا تدل على الأزلية، بدليل أن الجوهر الفرد لو قدّر انفراده بالوجود بحيث لم يخلق الله تعالى سواه مثلا لكان واحدا، مع أنه حادث ليس بأزلي، والمصنّف إنما ذكر الوحدة في وصفه تعالى على الإطلاق، ولم يقيدها بالوجوب، فلم جعلتها في كلامه دليلا على الأزلية التي ذكر أثرها؟.

قلت: لا نسلم أن المصنف ذكر الوحدة في وصفه تعالى على الإطلاق، بل لما ذكرها على طريق الحصر، والاختصاص بذاته تعالى، لتعريفه المبتدأ والخبر، علمنا أن الوحدة التي وصف بها مولانا جلّ وعلا، هي الوحدة الواجبة، إذ هي المحصورة والمختصة به تعالى. أمّا مطلق الوحدة من غير تقييدها بالوجوب، فلا يصح فيها الحصر والتخصيص به تعالى لصحة أن يتصف بها غيره جل وعلا،

وأمّا الثاني: وهو أن يكون تقديم الواحد على الأزلي في كلام المؤلف، من باب تقديم المدلول على الدليل، وهو عكس ما سبق، كأنه يقول هوالواحد، ودليله كونه أزليا، فوجهه أن القديم لا يقبل إلا ثُنَيْئِيَّة والتعدّد، إذ لو قبل التعدد لما أمكن أن يوجد منه إلا عدد مخصوص، لاستحالة دخول مالا نهاية له من الأعداد في الوجود، وكل عدد مخصوص فهو جائز لصحة أن يوجد أقل منه أو أكثر، وكل جائز فهو حادث، فيلزم أن يكون هذا العدد[2] المخصوص من القديم حادثًا، لاحتياجه إلى فاعل يرجّح وجوده على ما يقابله من الجائزات، وأيضا لوْ وُجد للقديم[3] ثانٍ يماثله، للزم أن يختص كل واحد منهما بعارض يتميز به عن مثله، وإلا لزم أن يكونا شيئا واحدًا، وذلك العارض المميز لا يكون إلا جائزا، لاستحالة

---

(1) سورة يس 8. (2) في ب التعدد. (3) في ج القديم وهو تصحيف.

أن يختص أحد المثلين بصفة واجبة عن مثله، وكل جائز فهو حادث، فذلك العارض يلزم حدوثه، ويلزم من حدوثه حدوث الذات المتصفة به، لملازمتها له فتبين من هذا كله، أن الإله الأزليّ لا يكون إلا واحدا، فصح إذًا أن يستدل بأزليته على وحدته.

قوله: «سبحانه جل عن شبه وعن مثل» لفظ سبحانه منصوب على المصدر، وعامله محذوف تقديره سبّحته أو أسبحهُ، بمعنى نزّهته وبعّدته، أو أنزّههُ وأبعدهُ عن ما لا يليق به تعالى، وجلّ بمعنى عظم وهو معطوف بإسقاط حرف العطف على لفظ العامل في سبحانه. ثم متعلق فعلي التسبيح، والإجلال في كلام المؤلف، يحتمل أن يكون واحدا، وهو الشبه والمثل، فكأنه قال: أسّبحهُ أي أنزهه وأبعده عن الشبه والمثل، وجل في نفسه أي عظم أن يكون له واحد منهما، والمقصود من زيادته الإجلال بعد التسبيح على هذا الوجه، التنبيه على أن تنزيهه تعالى عن الشبه والمثل أمر واجب له تعالى، اقتضته جلالته وشرف ذاته جل وعلا. لا أنه عرضيٌّ مستفاد بتنزيه منزه، أو جعل جاعل، أو التنبيه على عموم نزاهته وتعاليه عن «الشبيه والمثيل»[1]، فكأنه قال: أنزهه تعالى وأسبحه عن الشبه والمثل، وجل في ذاته العلية عنهما أزلا وأبدا، حين تسبيحي، وقبله، وبعده. ويحتمل أن يكون متعلق فعل التسبيح أعمَّ من متعلق فعل الجلالة، فيكون عطف فعل الجلالة على فعل التسبيح من عطف الخاص على العام، فكأنّه قال: أسبحه عن كل نقص، وجل خصوصا عن نقيصة وجودِ الشبه له والمثل. ويحتمل على هذا الوجه أن لا يقدّر جلّ معطوفًا على ما قبله، بل يجعل مستأنفا، من باب الاستئناف البياني، جوابا لسؤال من يسأل عن دليل تسبيحه لله تعالى، وتنزيهه له عن كل نقص؛ فكأنه قال: أسبحه عن كل نقص، لأنه تعالى جل أن يكون له شبه أو مثل، ووجه الدلالة فيه على ذلك أنه لو اتصف تعالى بنقص -جل وعلا عن ذلك- لكان محتاجا إلى من يكمله، ويدفع عنه ذلك النقص، فيكون عاجزا مفتقرا، وهذه سمة الحوادث فيكون

(1) في ج الشبه والمثل.

شبيها لها مثيلا، كيف وقد تبيَّنت جلالته تعالى عن الشبه والمثل، قال تعالى:﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الفقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ، واللهُ هُوَ الغَنِيُّ الحَمِيدُ﴾[1].

فقطع تعالى الشبه بينه وبين الخلق، لوجوب الغنى المطلق له تعالى وتنزهه عن صفة الفقراء[2] الواجبة لكل مخلوق. ويحتمل على عدم العطف أن لا يكون فعل الجلالة مستأنفا استئنافا بيانيًا، بل يكون بدلا من العامل المقدر لسبحان، بدل بعض، أو بدل اشتمال؛ لأن تنزيهه تعالى عن كل نقص مشتمل على جلالته عن الشبه والمثل.

فإن قلت: عطف المؤلف المثل على الشبه يلزم منه التكرار؛ لأن الشبه هو المثل.

قلت: يحتمل أن لا تكرار بأن يكون المؤلف استعمل لفظ الشبه في مطلق المشارك له تعالى، «ولو في صفة واحدة من صفات ألوهيته، واستعمل المثل في معنى المماثل، وهو المشارك له تعالى»[3] في جميع صفات الألوهية، فيكون عطف المثل على الشبه من باب[4] عطف الخاص على العام، اعتناء منه رحمه الله تعالى بالتنزيه عن وجود المُماثل في جميع الصفات، لأنه أدلّ على النقص وأوغل في الدلالة على صفة العجز وانتفاء الألوهية.

ويحتمل أن يكون قصد بعطف المثل على الشبه التنصيص على تعميم نفي وجود الشبيه في نوعي القديم منه والحادث، فأشار بقوله: (عن شبه) إلى نفي مشاركة الحادث له تعالى في بعض صفات الألوهية جل وعلا؛ لأن الحادث على تقدير أن يفرض اشتراكه معه تعالى في صفة من صفات الألوهية، لا يمكن أن يفرض ذلك الاشتراك بينهما على سبيل المماثلة التي تقتضي الاشتراك في جميع ما يجب، وما يستحيل، وما يجوز، إذ من جملة ما تباينا فيه ضرورة صفة القدم. فإنها واجبة للرب جل وعلا، مستحيلة على كل حادث. وأشار بقوله: «وعن مثل» إلى نفي وجود قديم مشارك له في جميع صفاته، إذ لا يتصف إلا بواجب.

---

(1) سورة فاطر: 15.
(2) في ب الفقر.
(3) ساقط من ج.
(4) زيادة من ج.

والمماثلة تستدعي الاستواء في كل ما يجب، وما يستحيل، وما يجوز، ويحتمل أن يرجع قول المؤلف -غفر الله له- عن شبه إلى امتناع وجود النظير في الذات والصفات، إذ غالب ما يطلق الشبه «عرفا[1] على» المشارك في ذلك. ويرجع قوله: وعن مثل، إلى امتناع النظير في الأفعال والأحكام، ويكون فيه حذف مضاف، تقديره وعن ضرب مَثَل له تعالى، كأنّه يشير إلى قوله تعالى:﴿**فلا تضْرِبُوا للّهِ الأَمثالَ**﴾[2]. قيل: معناه لا تشبهوا حاله تعالى في أفعاله وأحكامه بغيره، إذْ ضرب المثل تشبيه حال بحال، وذلك منع لما عليه الجاهلية والمبتدعة من التحكم في أفعاله تعالى، وأحكامه بمجرد التحسين والتقبيح المستندين إلى محض التّحيُّل[3] والهوى، فاستحسنت الجاهلية -لعمي بصيرتها- العبادة لبعض مخلوقاته جل وعلا، كالملائكة، والكواكب، ونحوها. وسبب ضلالتهم في ذلك ضربهم المثل له تعالى بحال الملوك من عباده جل وعلا، وذلك أن خدمة بعض عبيدهم ممن هو مشرَّف عندهم، هي أدْخل في تعظيمهم وإجلالهم وحسن الأدب معهم، من عبادتهم مباشرة، ولهذا قال أوائلهم فيما عبدوه[4] من دون الله تعالى ﴿**ما نعبُدُهُم إلاّ لِيقربُونَا إلى اللّهِ زُلفَى**﴾[5]، ولهذا أيضا أوجبت المعتزلة على الله تعالى بعثة الأنبياء[6]، وفعل الصلاح والأصلح، وأوجبت تعليل الأفعال، والأحكام بالأغراض، وأسندت إلى العباد خلق أفعالهم، وخصصت إرادته تعالى بما أمر به، إلى غير ذلك ممّا هَذَوْا به، ومستندهم في جميع هذه الضلالات قياس أفعاله تعالى وأحكامه على أفعال غيره وأحكامه، وضربوا المثل له تعالى بغيره. ومن المحال والجور العظيم أن توزنَ أحكام الرب الغني الواحد ذي الجلال بميزان أهل الزيغ والاعتزال. وهذا المعنى في كلام المؤلف قريب حسنٌ جدا. وتنكير المؤلف الشبه والمثل، الأقرب فيه أنه للتعميم على حد قوله تعالى:﴿**عَلِمَتْ نفسٌ مَا أحْضَرَتْ**﴾[7].

---

(1) في ب «عن فاعل» المشارك.

(2) سورة النحل: 74.

(3) في ب التخيل بالخاء.

(4) في ب «فيما عبدوا».

(5) سورة الزمر: 3.

(6) في ج «الرسل».

(7) سورة التكوير: 14.

فإن قلت: التنزيه عن المثل يقتضي نفي المثل له تعالى وذلك معارضٌ لقوله جل وعلا:﴿ولهُ المثلُ الأعلَى في السّمَواتِ والأرضِ﴾[1]. قلتُ: المثلُ المثبتُ له تعالى غير المثل المنفي عنه جل وعلا، فالمثل المنفي بمعنى المماثل والمقيس عليه، والمثبت بمعنى الصفة، بدليل قوله تعالى:﴿للّذِينَ لاَ يؤمِنُونَ بالآخِرَةِ مثلُ السّوءِ﴾[2]. أي لهم صفةِ النقص، وهي الحاجة إلى الولد، المنادية بالموت، واستبقاء الذكور استظهارا بهم. وكراهة الإناث، ووأدهن خشية المعرّة، أو الفقر، أو الإملاق. ولله المثل الأعلى، أي الوصف الأعلى وهو الوجوب الذاتي، الغنى المطلق، والجود الفائق. والنزاهة عن صفات المخلوقين. فتبارك الله رب العالمين.

2- فلَيْسَ يُحصَى الذِي أولاهُ مِن نِعمٍ   أجلُّهَا نِعْمَةُ الإيمانِ بالرسُلِ

ش- أشار بهذا البيت، وبما قبله، إلى وجوب استحقاقه تعالى الحمد باعتبار ذاته العليّة، وصفاته الأزلية، وباعتبار أفعاله الجميلة، وسوابغ نعمه الحفيلة[3]. أمّا باعتبار ذاته وصفاته، فلا خفاء أن له في ذلك الكمال المطلق الأزليّ، العديم الشبيه والنظير، وإلى ذلك أشار المؤلف بقوله: «هو الواحد الأزلي» إلى آخره. وأمّا باعتبار نعمهِ وإحسانهِ، فلا شك أن له النعمَ التي لا تحصى، دينيّة ودنيوية، عاجلة وآجلة. وإلى ذلك أشار المؤلف بقوله: «فليس يحصى الذي أولاه من نعم» إلى آخره. ولما كان الاستحقاق الثاني متوقفا على الاستحقاق الأول، رتبه عليه بالفاء، فقال: (فليس يحصى) إذ لولا أزليته تعالى ووحدانيته في كمال ذاته، وصفاته المقتضية استبداده تعالى بإيجاد جميع الكائنات جملة وتفصيلا بلا واسطة، لما صحّ منه إيجاد شيء من الكائنات، لما دل عليه برهان التمانع من أن وجود الشريك له تعالى في أثر ما، يستلزم العجز العام. فلا تستند إليه نعمة ولاغيرها، على ذلك التقرير[4] الفاسد، فيكون المؤلف أشار بترتيب هذا البيت على ماقدّم إلى معنى قوله تعالى:﴿يا أيهَا الناسُ اذكُرُوا نِعمةَ اللّه عليكمْ هَلْ مِن خالقٍ غيرُ اللّهِ﴾[5]، هذا إن

(1) سورة الروم: 27.   (2) سورة النحل: 60.
(3) في ب الجميلة.   (4) في ب، د: القدير.
(5) سورة فاطر: 3.

جعلت مضمون هذا البيت مرتبا على قوله:«هو الواحد الأزلي». وأما إن جعلته مرتبا على قوله أول[1] البيت «الحمد للّه». فيكون حيئئذ قد استعمل الحمد بمعنى الشكر، وعلّله بما يقتضي وجوبه، وهو ما أولاه الرب الكريم من النّعم التي لا تحصى، فكأنه قال: الشكر للّه لما أولاه من نعم لا تحصى. فالفاء على الوجه الأول دخلت على المسبب، وهو كثير، كقوله تعالى:﴿**والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فاقطَعُوا أيديَهُمَا**﴾[2]. وعلى الوجه الثاني دخلت على السّبب، وهو قليل. كقولك لا يغفر لأبي جهل[3] أبدا، فهو مشرك. والتنكير في كلام المؤلف للنعم، يحتمل أن يكون للتعظيم أو للتكثير، أولهما معًا. على حد قوله تعالى تسلية لنبينا ومولانا محمد ﷺ[4]، ﴿**وإن يُكذِّبوكَ فقدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِن قَبْلِكَ**﴾[5]، أي رسل عظام القدر، كثيرو العدد. قوله: «أجلها نعمة الإيمان بالرسل»، إنما كانت هذه أجل النعم؛ لأنها الكفيلة بالسعادة الأخروية الأبدية. واستغنى المؤلف بها عن نعمة الإيمان بالله تعالى، لاستلزامها لها بخلاف العكس. وبالجملة فالنعم على الإنسان وإن كانت لا تحصى فهي منحصرة في جنسين: دنيوي وأخروي.

والأول قسمان: مَوْهَبي وكسبي. والموهبي قسمان:

روحاني، كنفْخ الروح فيه، وإشراقه بالعقل، وما يتبعه من القوى، كالفكر، والفهم، والنطق.

وجسماني، كتخليق البدن. والقوى الحالّة فيه. والهيئات العارضة له، من الصحة وكمال الأعضاء. والكسبي، تزكية النفس عن الرذائل وتحليتها بالأخلاق السنيّة، والملكات الفاضلة، وتزيين البدن بالهيئات المطبوعة، والحلي المستحسنة، وحصول الجاه، والمال.

---

(1) ساقط من ج.

(2) سورة المائدة: 38.

(3) عمر بن هشام أبو جهل، أحد زعماء بني مخزوم، ومن أكبر أعداء الاسلام، لقي المسلمون منه أذى كثيرا، قتل يوم بدر في السنة الثانية من الهجرة.

(4) هو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ﷺ ولد عام الفيل والتحق بربه ﷺ سنة 10 للهجرة وعمره 63 سنة وهو خاتم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

(5) سورة فاطر: 4.

والثاني وهو الأخروي أن يغفر المولى الكريم لعبده ما فرط، ويرضى عنه، ويبوئهُ في أعلى عليين مع الملائكة المقربين والنبيئين والمرسلين أبد الآبدين، نسأله سبحانه أن يمنّ علينا بهذا النوع الأخير، وبما يكون وصلة إلى نيله بلا محنة، بجاه نبيه سيدنا ومولانا محمد ﷺ. ولا شك أن هذا النوع الأخير، وما يوصل إليه هو أعلى النعم وأفضلها؛ لأن ما سواه يشترك فيه المؤمن والكافر، ولا طريق إلى نيل هذا النوع الأعلى، ولا مدخل إليه إلاّ من ناحية الإيمان بالرسل، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. فلهذا خصه المؤلف رحمه الله تعالى بالذكر، وبالله تعالى التوفيق لا رب غيره (ولامعبود سواه)[1].

3 - مَن ذَا مِن الخلقِ يقْضِي شُكْرَ وَاهِبهَا لَـو كَـان يـشْـكُـرُ طُـولَ الـدَّهـرِ لم يَـصِـلِ

ش - هذا البيت شبه الاحتراس من المؤلف رحمه الله تعالى عما عسى أن يتوهم من أنه لما حمد الرب تعالى على ما أولى من النعم الخارجة عن حد الحصر، فقد أدّى شكر تلك النعم، فدفع المؤلف هذا الوهم بالإقرار بالعجز عن شكر تلك النعم. وتعذر الوصول إلى أداء حقها، ولو كان يشكر طول الدهر. فكيف بلحظة منه؟ ويحتمل أن يكون هذا البيت من الاستئناف البياني، المبني على تقدير السؤال. فكأن سامعا لما سمعه يصفُ النّعم بالكثرة الخارجة عن حد الحصر، سأل هل أحدٌ من الخلق يقضي شكر واهبها؟. فأجابه المؤلف بهذا الاستفهام الإنكاري المتضمن أن لا أحد يقدر على ذلك، إذ شكرها على تقدير أن يقع، يتضمن زيادة نعمة أخرى عليها، إذ الشكر إنما وقع بمحض خلق الله تعالى، إذ لا خالق سواه جلّ وعلا، ﴿والله خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[2]، وكذا لو شكر على هذه النعمة الزائدة. لاستلزم أيضًا ذلك زيادة نعمة أخرى، وهلمّ جرا إلى ما لا نهاية له، وقد أنشد «الطيبي[3] في «شرح المصابيح» في هذا المعنى قوله:

---

(1) زيادة من ج.

(2) سورة الصافات: 96.

(3) هو الحسين بن محمد بن عبد الله الطّيبي شرف الدين، عالم بالتفسير والحديث والعربية ومن تآليفه «فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب» حاشية على شرح الكشاف. توفي سنة 743 هـ. ترجمته في معجم المفسرين 159، كشف الظنون 377، والبدر الطالع 229/1، ومفتاح السعادة 101/2، والشذرات 137/6، وبغية الوعاة 522/2.

إذا كان شكري نعمة الله نعمةً   عليّ له في مثلها يجب الشكر[1]
فكيف بلوغ الشكر إلاّ بفضله   وإن طالت الأيام واتسع العُمرُ
فإن مسَّ بالنعماء عمّ سرورها   وإن مسّ بالضراء عقبها الأجرُ

فليس إذًا المنة إلا للّه أولاً وآخرا، وليس للعبد الضعيف المغمور بالنعم ظاهرا وباطنا إلا العجز الدائم. ويحتمل أن يكون هذا البيت مرتبا شبه النتيجة على البيت الذي قبله، ووجه استنتاجه عنه، أنه يقول: إذا تقرر أن النعم لا يمكن حصرها وتعذرت إحاطة العلوم الحادثة بها، لزم من ذلك العجز عن شكرها، إذ شكر النعمة يستدعي معرفتها، فشكر ما لايمكن أن يحيط به العلم الحادث متعذر. ونظير هذا في التنبيه على العجز عن حقيقة الشكر بطريق العجز عن حصر النعم المشكورة. قوله تعالى:﴿وإنْ تعُدُّوا نِعمةَ اللّهِ لا تُحصُوهَا﴾[2]. أي لا يمكن أن تضبطوا عددها، فضلا عن أن تطيقوا القيام بشكرها. اتبع سبحانه وتعالى هذا الكلام لتعداد النعم قبله، وإلزام الحجة على تفردهُ جل وعلا باستحقاق العبادة. تنبيها على أن وراء ما عدّد تعالى من النعم نعما لا تنحصر، ودلالة على أن حق عبادته جل وعلا غير مقدور عليها[3] ثم ذيل تعالى ذلك الكلام بقوله:﴿إنّ اللّهَ لغفورٌ رحِيمٌ﴾[4] لإظهار الرفق منه جل وعلا بخلقه، حيث لم يكلفهم من العبادة والشكر ما لا يقدرون عليه. فقوله: غفور رحيم، معناه غفور حيث تجاوز عن تقصيركم في أداء شكر تلك النعم التي لا تحصى. وهو رحيم لا يقطعها لتفريطكم في شكرها، ولا يعاجلكم بالعقوبة على كفرانها، وجواب لو، من قول المؤلف، لو كان، هو قوله: «لم يصل» أي إلى قضاء شكرها وأداء حقها.

ص 4 - ثمَ الصلاةُ عَلَى خيرِ الورَى أبدًا   وصحبِهِ مع سَلامٍ طَيّبٍ خَضِلِ

ش- لما شكر المؤلف –رحمه الله[5] – اللهَ تعالى على نعمه التي تفوت الحصر، وكان من شكره تعالى شكر من أظهر على يده نعمة من النعم، لقوله ﷺ: ‹من لم يشكر الناس لم يشكر الله›[6] نعمة أعظم، ولا أوسع، ولا أكمل، من نعمة

(1) الأبيات وردت في مختصر شعب الإيمان للبيهقي من انشاد محمود الوراق.
(2) سورة النحل: 18.   (3) زيادة من ج.   (4) سورة النحل: 18.
(5) كلمة اللّه الثانية زيادة ليستقيم المعنى.   (6) رواه الامام أحمد.

بعث سيدنا ومولانا محمد ﷺ، أخذ المؤلف يؤدي شكر هذه النعمة العظمى بثنائه على هذا السيد ﷺ، وطلبه من المولى جل وعلا كثرة الصلاة والسلام عليه، أي كثرة الإنعام عليه، وكثرة الأمن له، ويحتمل أن يكون السلام بمعنى التحية. فكأنه سأل أن يسمع الله تعالى سيدنا ومولانا محمد ﷺ سلامه عليه بكلامه القديم، ويسمع الملائكة ذلك، ووصف السلام بالطيب، لأنه يطيب به القلب، وتكمل به الذات، ومعنى كونه حفلا أي كثيرا مبالغا فيه، من حفل بالشيء واحتفل به، إذا بالغ فيه وأكثر منه واعتنى به، وإنما عدل المؤلف رضي الله تعالى عنه في الصلاة والسلام المطلوبين لنبينا ومولانا محمد ﷺ عن اسمه العلم المشهور إلى وصفه الخاص، وهو خير الورى، لما في هذا الوصف الخاص من الإيماء إلى نوع النعم[1] المطلوبة له ﷺ، بلفظ الصلاة والسلام عليه، وأنه طلب من المولى الكريم تبارك وتعالى أن تكون من أعلى النعم كلها، وأطيبها، وأكثرها، وأشرفها، إذ لا يناسب في النعم المطلوبة من المولى العظيم، الكريم لمن جعله تبارك وتعالى بمحض فضله خير الورى، إلا أن تكون فوق ما تحيط به العقول، من المقامات، وفوق ما تقدره الأوهام، من المنازل والكرامات، وفوق ما تسمعه الآذان. من رتب التقريب والرفعة، وأنواع التخصيصات، وضروب اللذات، وفوق ما تجول فيه جميع الأبصار دنيا وأخرى من أجناس المستحسنات. ألا ترى أن من طلب «من[2] ملك» من الملوك كسوة لعبد من عبيده، قد تفضّل عليه الملك برتبة الوزارة، والتقدم على سائر الرعية، والأتباع، فإن وصف طالب الكسوة له بهذا الوصف، حال طلبها فيه بعد الطلب الصريح لذات الكسوة، طلبٌ بطريق الإيماء أن تكون من أشرف الكُسى، وأجملها، وأبهاها منظرا، إذ هي المناسبة لتلك الصفة المذكورة، وكأن المصنف أبقاه الله تعالى لمّا فاته من بيان نوع الصلاة بالتصريح المذكور، في الصلاة التامة التي علمها النبي ﷺ، لتشبيهه الصلاة فيها بالصلاة على خليل الله تعالى، وآله من سائر الأنبياء والرسل، أومأ إليه هنا بالوصف المذكور. وبهذا يستبين لك،

(1) في ب النعمة.
(2) ساقط من ج.

أن صلاته في هذا البيت على النبي ﷺ هي من أعلى الصلوات التامة وأبلغها، مع شدة الإيجاز. وهذا البيت مناسب لقوله فيما سبق: (أجلها نعمة الإيمان بالرسل). إذ الموصل إلى تلك النعمة الجليلة، والمعرف لها نبيّنا ومولانا محمد عليه الصلاة والسلام. إذ الإيمان به يتضمن الإيمان بالله تعالى، وملائكته، وكتبه، وسائر رسله، عليهم الصلاة والسلام، فلهذا خصه المؤلف رحمه الله تعالى بالثناء وكثرة الصلاة والسلام، «ثم قال الناظم «رحمه الله[1]»

ص 5 - وبعدُ فالعِلمُ بالتَّوحيدِ مُفْتَرضٌ بالاحْتِلامِ وعقلٍ غيرِ مُخْتَبِلِ
6 - وَبالمحِيضِ وسنٍ حَدُّهُ ذكَرُوا[2] وَليسَ مَنْ أَلْحَقَ الإنباتَ ذَا خَلَلِ

ش- اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية عمل، وتسمى فرعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية.

قال «التفتزاني»[3] في شرح عقيدة «النسفي»[4]: [إن العلم بالأول من هذين القسمين يسمى بعلم الشرائع؛ لأنه لا يستفاد إلا من جهة الشرع. ويسمى أيضا بعلم الأحكام؛ لأنه لا يسبق الفهمُ عند إطلاق الأحكام إلاّ إليها][5] ويسمى العلم المتعلق بالقسم [الثاني علم التوحيد والصفات؛ لأن ذلك أكثر مباحثه وأشرف مقاصده... قال وقد كانت الأوائل من الصحابة رضي الله تعالى عنهم لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي ﷺ وقرب العهد بزمانه، لقلة الوقائع والاختلافات، وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات، مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابا وفصولا، وتقرير مقاصدهما فروعا وأصولا، إلى أن حدثت الفتنُ بين المسلمين، وبُغي على أئمة الدين، فظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء. وكثرت الفتاوي والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمّات، فاشتغلوا بالنظر

---

(1) زيادة من ج.
(2) في هامش الأصل - أ - تصحيح على نسخة بخط الناظم «أو السن الذي ذكروا» وفي ب «والسن الذي ذكروا».
(3) مسعود بن عمر بن عبد الله التفتزاني من كبار علماء المعقول والمنقول ومؤلف كتاب المقاصد في العقيدة، ولد سنة 712 هـ توفي سنة 793 هـ... ترجمته في كشف الظنون: 1478 الشذرات (319/1) وطبقات المفسرين للسيوطي: 42.
(4) عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعيل أبو حفص نجم الدين النسفي فقيه حنفي، وعالم بالتفسير وعلم الكلام. ولد في سنة 461 وتوفى 537 هـ... كشف الظنون (28/2) معجم المفسرين 580 والوافي (14/4).
(5) مابين المعقفين في شرح التفتزاني لعقيدة النسفي ص: 8.

والاستدلال، والاجتهاد والاستنباط، وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها، وإيراد الأسئلة بأجوبتها، وتبيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات، وسمّوا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه. ومعرفة أحوال الأدلة إجمالا، في إفادتها الأحكام بأصول الفقه، ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام؛ لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام كان أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجدالا، حتى أن بعض المتغلبة قتل كثيرا من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة. أو لأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تُعلم وتُتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خص به ولا يطلق على غيره تمييزا، أو لأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل، ومطالعة الكتب، أو لأنه أكثر العلوم خلافا ونزاعا، فاشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين، والرّد عليهم، أو لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هوالكلام، أو لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيدة أكثرها بالأدلة السمعية، كان أشدّ العلوم تأثيرا في القلب، وتغلغلا فيه، فسمي بالكلام المشتق من الكلم، وهو الجرح[1]]. ثم قال: بعد كلام، [وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وبكون[2] معلوماته العقائد الإسلامية، وغايته الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية، وبراهينه الحجج العقلية المؤيدة أكثرها بالأدلة السّمعية، وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه، فإنما هو للمتعصب في الدين، والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، وإلا كيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات، وأساس الشرعيات][3].

---

(1) مابين القوسين في شرح التفتزاني لعقيدة النسفي ص (8 - 9 - 10 - 11 - 12).

(2) في ج ويكون.

(3) مابين المعقفين في شرح عقيدة النسفي ص 14.

قوله: «بالاحتلام... إلى آخره»، حاصله أن هذا الواجب كغيره من الواجبات يشترط في وجوبه البلوغ، والعقل، ثم البلوغ لكونه خفيا جعل الشرع عليه علامات: أحدهما الاحتلام.

والثاني: السّنُ، واختلف فيه، قيل ثمانية عشر، وقيل سبعة عشر، وقيل خمسة عشر، وهو قول ابن وهب[1].

والثالث: الإنبات وهو عبارة عن إسوداد شعر المحل، وقد اختلف فيه هل هو معتبر أم لا؟ ففي كتاب السرقة من «المدونة» وقد أصغى مالك[2] إلى الاحتلام حين كلمته في الإنبات. وقال ابن القاسم[3]: أحب إليّ ألاّ يحكم بالإنبات. وقال يحي بن عمر[4] يحكم به فيما بينه وبين الناس، وهذه الثلاث العلامات المشتركة بين الذكر والأنثى، وتزيد الأنثى عليها بالحيض والحمل.

وأمّا العقل فيطلق في اصْطلاح الفلاسفة على معان لا نحتاج لذكرها هنا، ويطلق في اصطلاح أهل العرف على صحة الفطرة[5] وعلى كثرة التجربة، وعلى الهيئة المستحسنة للإنسان في حركاته وسكناته.

واختلف المتكلمون في العقل الذي هو مناط التكليف. ماهو؟ فقال بعض المعتزلة: العقل ما يعرف به قبح القبيح، وحسن الحسن، هذا بناء على فساد أصلهم

---

(1) هو عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي بالولاء المالكي المصري كان أحد أئمة عصره صحب مالك ابن أنس عشرين سنة ومولده سنة 124 هـ وتوفي سنة 197 هـ. ترجمته في وفيات الأعيان (36/3)، الديباج 132، وعبر الذهبي (322/1) والشذرات (347/1).

(2) هو مالك بن أنس بن أبي عامر الاصبحي، إمام دار الهجرة وعالمها وصاحب كتاب الموطأ وأحد الائمة الأربعة. ولد على اصح الروايات بالمدينة عام 93 هـ وتوفي 197 هـ وقيل 190 هـ، ترجمته في وفيات الأعيان (135/4) تهذيب التهذيب (5/10)، الديباج 17 عبر الذهبي (272/1)، الشذرات (289/1).

(3) هو عبد الرحمن بن بلقاسم بن خالد بن جنادة العتقي أبو عبد الله المعروف بابن القاسم صاحب مالك وجامع كتاب المدونة، جمع بين الزهد والعلم، كانت ولادته سنة 132 هـ وتوفي سنة 191 هـ. ترجمته في تهذيب التهذيب 252/6، ووفيات الأعيان 129/3، والشذرات: 329/1 وعبر الذهبي 307/1، والديباج: 146.

(4) لعل هو يحي بن عمر بن يوسف أبو زكريا شيخ المالكية بالأندلس سمع من سحنون مولده قبيل في سنة 231 هـ وتوفي سنة 285 هـ بسوسة. بغية الملتمس 490.

(5) في ج الفطنة.

أن الحسن والقبح وصف يمكن تعلقه لا من جهة الشرع، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - إبطاله.

ومنهم من قال: بناء على هذا الأصل الفاسد أيضا العقل ما يميز به من بين خير الخيرين، وشر الشرين، [وفيه احتراز عن البهائم فإنها وإن ميزت بين الخير والشر، فلا تميز بين خير الخيرين وشر الشرين][1].

وقال الخوارج: العقل ما عقل به عن الله تعالى أمره ونهيه. قال الآمدي[2]: في «أبكار الأفكار» وفيه تعريف العقل، بالعقل. كيف ويخرج عنه العاقل الذي لم تبلغه الدعوة من الشرع بأمر ولا نهي. أو بلغه غير أنه ما يعقل أمره ولا نهيه فإنه عاقل، وله عقل مع أنه ما عقل أمر الله تعالى ولا نهيه.

وأما أهل السنة فمنهم من قال: العقل هو العلم. ولذا يقال لمن علم شيئا عقله، ومن عقل شيئا علمه، وهو اختيار الأستاذ «أبي إسحاق الأسفرايني»[3]. قال الآمدي: وهوغير سديد، فإنه إن أراد به كل علم، لزم أن لا يكون عاقلا من فاته بعض العلوم، وإن أراد بعض العلوم، فهو من التعريف بالمجهول. وما ذكره من الاستدلال فغير صحيح، لجواز أن يكون العلم مغايرا للعقل، وهما متلازمان.

ومنهم من قال: إنه غريزة يتوصل بها إلى المعرفة، فإن أراد بالغريزة العلم لزمه مالزم الأول، وإن أراد بها غير العلم، فقد لا نسلم وجود أمر وراء العلم يتوصل به إلى المعرفة، وهو مما تعسر الدلالة عليه.

---

(1) مابين قوسين ساقط من «أ» وج، ود.

(2) هو علي بن علي بن محمد التغلبي أو الحسن الملقب بسيف الدين الآمدي الفقيه الأصولي صنف كثيرا من الكتب في أصول الدين والمنطق، من ذلك كتابه «أبكار الأفكار» في علم الكلام، ولد سنة 551 هـ وتوفي سنة 661 هـ بدمشق. ترجمته في وفيات الأعيان (293/3)، وطبقات السبكي (129/5)، وعبر الذهبي (124/5) والشذرات (143/5).

(3) هو ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران أبو اسحاق الاسفرايني، الملقب بركن الدين، فقيه شافعي متكلم أصولي توفي سنة 418 هـ بنيسابور. ترجمته في وفيات الأعيان (28/1).

والذي اختاره القاضي[1] وتبعه إمام الحرمين[2] أن العقل بعض العلوم الضرورية كالعلم باستحالة اجتماع الضدين، وأنه لا واسطة بين النفي والإثبات، وأن الموجود لا يخرج عن أن يكون قديما أو حادثا، وقد احتج إمام الحرمين على صحة اختيار القاضي بطريقة جامعة مانعة عنده، فقال: العقل موجود إذ لو كان نفيا[3] محضا لما أختص به ذات دون ذات. وإذا كان موجودا، فإما أن يكون قديما أوحادثا لا جائز أن يكون قديما إذ لا قديم غير الله تعالى وصفاته، كما هو معلوم في مسألة حدوث العالم، ولا وجود للإله، ولا لشيء من صفاته في شيء من المحدثات، فلا يوجب كون شيء منها عاقلا، فإنّ حكم الذات لا يكون ثابتا إلا لما قام بها[4]، وعلى هذا فقد بطل قول الحشوية، بأنّ العقل قديم، وإذا تعين أن يكون العقل حادثا، فهو إما جوهر أوعرض، لا جائز أن يكون جوهرا، إذ الجواهر متماثلة، فلو كان بعض الجواهر عقلا لكان كل جوهر عقلا؛ لأن ما ثبت لأحد المثلين ثبت للآخر، وأيضا لو كان جوهرا لما ثبت به للعاقل حكم؛ لأن الأحكام إنما تثبت للجواهر لا بها، وإن كان عرضا فلا يمكن أن يكون عبارة عن مجموع الأعراض، فإذا هو بعض الأعراض، فإما أن يكون من العلوم أو من غيرها، لا جائز أن يكون من غير العلوم، وإلاّ لصلح أن يتصف بالعقل من لم يعلم شيئا، كيف وما من شيء من أجناس الأعراض إلاّ ويمكن تقدير العقل مع عدمه، ما عدا العلوم، وما يُصححها، وإذا كان من العلوم فلا جائز أن يكون كل العلوم، لا تصاف الإنسان بالعقل مع تعرّيه عن معظمها. وإذا كان بعض العلوم، فإما أن يكون ضروريا أو نظريا، لا جائز أن يكون نظريا، إذ العقل شرط في العلم النظري، فلو كان العقل نظريا لكان دورا، وأيضا فقد يتصف بالعقل من لم ينظر ولم يستدل أصلا. وإذا كان ضروريا، فلا

---

(1) هو محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر الباقلاني القاضي من أشهر علماء الكلام سكن بغداد وتوفي سنة 403 هـ. ترجمته في شذرات الذهب (168/3)، الديباج: 267، وفيات الأعيان (269/4).

(2) هو عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب أبو المعالي الجويني من أئمة المذهب الأشعري والفقيه الشافعي الملقب بضياء الدين والمعروف بإمام الحرمين ولد سنة 419 هـ وتوفي سنة 478 هـ. ترجمته في شذرات الذهب (358/3)، وفيات الأعيان (167/3).

(3) في ج منفيا.

(4) في ج به.

يمكن أن يكون مجموع العلوم الضرورية، فإن العلم بالمحسوسات من جملتها، وقد يتصف بالعقل من لم يدرك بشيء[1] منها، فإذًا هو بعض العلوم الضرورية، وهو كل علم ضروري يمتنع خلو الموصوف بالعقل منه، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل، كالعلم بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان، وأن الموجود لا يخرج عن كونه قديما أو حادثا، ونحوه، وعلى هذا ما أمكن الاتصاف بالعقل دونه، ولو في حالة ما، فلا مدخل له في مسمى العقل كالعلوم العادية ونحوها لجواز تغيرها، قوله: «غير مختبل»، بفتح الباء معناه غير مختل، والمختبل في اللغة هو: المختل العقل من جنٍّ أو حزن، والخَبَل بفتح الباء معناه[2] الجن وخبله واختبله أفسد عقله أو عضوه. ووصف المؤلف - رحمه الله تعالى - العقل بهذا الوصف ليس بتكرار، بل فائدته التحرز من حمل العقل الذي هو شرط في التكليف، على غير المعنى المراد منه هنا من سائر المعاني، التي يطلق عليها بحسب الاصطلاح العرفي. كالتؤدة وكثرة التجربة ونحوهما. فإن العقل بحسب تلك المعاني لا يقال في فاقده أنه مختبل، بخلاف العقل الذي هو شرط التكليف، فإن من فقده نسب عرفا إلى الحمق والاختبال، ولاشك أن الحمق والاختبال مشهورة معانيهما، ومحالهما منضبطة عند أهل العُرف، فعرّف المؤلف العقل لما فيه من الاشتراك والخفاء بذلك الضد لجلائه وشهرة محاله. ولا شك أنّ كثيرا من المعاني، إنما تتبين بأضدادها، «ثم قال رحمه الله»[3].

7 - بَلْ كُلُّ مَا بِلِسَانِ الشَرعِ تَفعَلُهُ   فَرضٌ تَعلُّمُهُ وإن جَهِلتَ سَلِ

ش - يعني أن الفرض في العلوم ليس خاصا بعلم التوحيد، بل هو عام لكل ما كلفنا الشرع بفعله، من صلاة وصيام، وزكاة، وحج، ونحو ذلك مما هو كثير، فيجب على المكلف أن يعلم كيفية تلك الأفعال أولا، ثم يؤديها على حسب ما علم، وقد ظهر بهذا أن العلم هو قاعدة الأعمال، وأساسها، وعليه بناؤها، ومنه

---

(1) هكذا في جميع الأصول وفي ج شيئا وهو أصح.

(2) زيادة من ج.

(3) زيادة من ج.

اقتباسها. وهذا مما ينبئك على شرف العلم وعظيم رتبته في الدين، ومن هذا المعنى ما نقل عن «سفيان[1] بن عيينة» أنه سئل عن فضل العلم. فقال ألم تسمع قوله تعالى، حين بدأ به فقال: ﴿فاعلم أنهُ لاَ إله إلاّ اللّه واستغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾[2] فأمر بالعمل بعد العلم وقال: ﴿اعلَمُوا أنَّمَا الحياةُ الدنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ....﴾ إلى قوله ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾[3]. وقال: ﴿إنما أموَالُكم وَأَوْلاَدُكُم فِتنَة﴾[4] ثم قال بعد: ﴿فَاتقُوا اللهَ ما اسْتَطَعْتُمْ﴾[5]. وقال: ﴿واعلَمُوا أنمَا غَنِمتُمْ مِنْ شَيءٍ فأَنَّ لِلّهِ خُمُسَه﴾[6]. ثم أمر بالعمل بعده، فقول المؤلف غفر الله تعالى له: «بل كل» إضراب انتقال عن تخصيص الفرض بعلم التوحيد إلى تعميمه بكل ما يقدم عليه شرعا.

قوله: «فرض تعلمه وإن جهلت سل»، هذا التقسيم أراد به أن المكلف إذا أراد أن يقدم على عمل لم يعلم أحكامه يفصل فيه، أو كان ممن له قدرة على استنباط علم ما يحتاج إليه من الكتاب، والسنة أو كلام العلماء، فليبذل جهده في ذلك حتى يعلم حكم مايحتاج إليه، وحينئذ يفعله، وإن لم تكن فيه أهلية للاستنباط، وجب أن يرجع في علم ما يحتاج إليه إلى العدول من علماء زمانه، إلا أن مراد المؤلف بالعلم المكلّف به في باب التوحيد اليقين الذي لا يحتمل النقيض بوجه، ومراده بالعلم المكلف به من باب الأعمال غلبة الظن، وبالله تعالى التوفيق.

8 - فهَاكَ نظمَ فُصُولٍ من قَواعِدِهِ ... مَنْ رَامَ بِالنظْم حَصْرَ الكلِّ لم يَنَلِ
9 - لَعلَّ قَارِئَهُ بالنَظْم يحفَظُهُ ... فقدْ حَوَى جُمَلاً تُنبِيه عن جُمَلِ
10 - وَمِنْهُ يَفهَمُ مَا يَكفِيهِ مُعتَقَدًا ... فَليشتَغِلْ بعدُ بِالتكليفِ مِنْ عَمَلِ

ش - فائدة إتيان المؤلف رحمه الله تعالى بالفاء من قوله: «فهاك» دون الواو. أنه لما هزّ النفوس لطلب علم التوحيد وتعلمه بقوله فيما سبق: «وبعد فالعلم بالتوحيد

---

(1) سفيان ابن عيينة بن أبي عمران بن ميمون الهلالي أبو محمد، مولده بالكوفة سنة 107هـ، وتوفي سنة 198 هـ ترجمته في وفيات الأعيان (391/2). وتاريخ بغداد (174/9)، وتذكرة الحفاظ 262، وتهذيب التهذيب (117/4).

(2) سورة محمد: 19. (3) سورة الحديد: 21. (4) سورة التغابن: 15.

(5) سورة التغابن: 16. (6) سورة الأنفال: 41.

مفترض». تطلبت النفس الوجه الذي تحصل منه هذا الفرض بسهولة. فقال المؤلف رضي الله تعالى عنه ناصحا لمن أراد ذلك: «فهاك نظم فصول» أي إن أردت أيها المتعطش لعلم ما فرض عليك من علم التوحيد أن تنال ما تعطشت له بسهولة، فهاك نظم فصول من قواعده أي خذ وتناول، ولا شك أن النظم مما يلائم النفوس. لا سيما وهذا النظم هو أعذب بحور الشعر، إذ هو من البحر البسيط المبني من «مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن». ومثلها؛ لأنه مثمن الدائرة، وهذا النظم هو من عروضه الأولى، وضربها الأول. وهما مخبونان. حذف منهما الثاني السّاكن، وهو ألف فاعلن فصار فعلن، وقافيته مطلقة من المتراكب؛ لأن «فَعِلٌ» فيه بعد الخبن ثلاثة أحرف متحركة بعدها ساكنٌ، وهي فاصلة صغرى. وسائر أحكامه مقررة في فن العروض.

قوله: «من رام بالنظم حصر الكل لم ينل». هذا اعتذار منه رضي الله تعالى عنه عن عدم استيفائه في هذا النظم جميع قواعد علم التوحيد؛ لأن من في قوله من قواعده للتبعيض، وذلك يستلزم عدم الاستيفاء، ولا شك أن البعض الذي ضمنه هذا النظم هوالضروري المفترض على الأعيان، ولم يترك إلا ماليس بفرض أصلا، أو هو فرض على الكفاية، وعلى هذا فالضمير في قوله: (من قواعده)، يعود على علم التوحيد المطلق لا المقيد، بكونه فرضا على الأعيان؛ لأن الظاهر أنه لم يخل بشيء منه، هذا إن جعلت مِن في قوله «من قواعده» للتبعيض. وأما إن جعلتها لبيان الجنس فيكون[1] اعتذاره، إنما هو عن عدم استيفاء الجزئيات الداخلة تحت القواعد، لا عن عدم استيفائه قواعد علم التوحيد المفترض، فلك حينئذ أن تعيد الضمير من قواعده، على علم التوحيد المقيد بكونه فرضا.

قوله: «لعل قارئه بالنظم يحفظه» هذا اعتذار آخر. عن توجه سؤال اقتضاه الكلام السابق، وحاصله أنه لما اعتذر عن عدم استيفائه قواعد الفن أو جزئيات قواعده على حسب ما قدمناه من الوجهين؛ بأن النظم لا يتيسر معه ذلك، توجه

---

(1) في ب: ويكون.

عليه عند ذلك سؤال، بأنه إذا كان المانع لك من الاستيفاء النظم، فما بالك أن تكتبه؟ ولم تركت النثر الذي يتيسر معه جميع أغراض المتكلم؟ فأجاب[1] رضي الله عنه بأنه إنما ترك النثر إيثارًا «لتحصيل»[2] النفع، وحرصا على تسهيل الخير، لمّا رجا من حفظ قارئه له، بسبب النظم الملائم للنفوس، فيحصل له[3] بذلك جميع ما فرض عليه من عقائد التوحيد، ولا خفاء أن هذا غرض حسنٌ ونصيحة بالغة، إذ المقصود إنما هو وضع ما يعين على اختزان ذخائر العلوم في القلوب، لا إيداعها في كثرة الأوراق على وجه يعسر معه الغرض منها، وكمال النفع بها حفظا، وفهما، هو غاية الأمل المحبوب. ولا شك أن النظم أيسر شيء للحفظ. والحفظ أعون شيء على الفهم، وأحوط لدوام الذكر، وأنور للباطن، لإسراجه بسراج العلم، ولقد أكثر الناس في مدح الحفظ والحض عليه، وذم الاتكال على مجرد الكتب، ولقد أحسن من قال في هذا المعنى:

عليكَ بالحفظِ بعد الجمعِ في كتبٍ   فإن للكتب أفاتٍ تفرقها[4]
الماء يغرقها والنار تحرقها   والفأر يخرقها واللص يسرقها

والضمير المضاف إليه من قول المؤلف: «قارئه»، الظاهر عوده على نظم بمعنى المنظوم في قوله: فهاك نظم، والباء في قوله: بالنظم سببية تتعلق بالفعل بعدها، ويحتمل أن يعود الضمير في قوله: «قارئه» على علم التوحيد كما عاد عليه الضمير من قواعده. والألف واللام حينئذ من قوله: بالنظم، يحتمل أن تكون للعهد الذكري، والمعهود النظم الذي أمر بتناوله في قوله:«فهاك نظم فصول»، ويحتمل أن تكون للحقيقة. وأما على الوجه الأول فيتعين أن تكون الألف واللام للحقيقة والله تعالى أعلم.

قوله: «فقد حوى جملا تنبيه عن جمل»، هذا الكلام يحتمل أن يكون مرتبا على قوله: فهاك نظم فصول فتكون الفاء دخلت على السبب الباعث على ما أمر

---

(1) في ج «اجابه». (2) في ب «التخصيص». (3) ساقط من ج.
(4) البيتان في وفيات الأعيان (288/2) لمحمد بن دوست.

به من تناول هذا النظم، وعلى الاغتباط بتحصيله، فكأنه رضي الله تعالى عنه قال: تناول هذا النظم وخذه واغتبط به، فقد حوى أي جَمَعَ بحسب دلالة التصريح والمطابقة مما يحتاج إليه من علم التوحيد جملا كثيرة عظيمة [القدر، تنبى محصلها حفظا وفهمها، بحسب دلالة الإشارة والالتزام عن جمل أخرى كثيرة عظيمة][1]. فالتنكير في جملٍ في الموضعين للتكثير والتعظيم على حد قوله تعالى:﴿وإنْ يُكذبُوك فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِن قبلِكَ﴾[2]. قوله:«ومنه يفهم ما يكفيه معتقدا» هذا منه نفعه الله تعالى وبلغه قصده، ترغيب آخر على سبيل النصيحة في تناول هذا النظم، فذكر أنه محتوٍ على ماتحصيله حفظًا وفهمًا يوجب الاِكتفاء به فيما فرض من علم التوحيد. إذ لم يترك فيه من علم التوحيد إلاّ ما ليس تحصيله فرضا على الأعيان، وفيه أيضا احتراس عما يتوهم من قوله:«من رام بالنظّم حصر الكل لم ينل». أنه أخل في هذا النظم ببعض ما يجب تعلمه من علم التوحيد، فرفع ذلك الوهم بهذا الكلام. ومعتقدا في كلام المؤلف بفتح القاف اسم مصدر بمعنى اعتقاد. ونصبه على التمييز المنقول من الفاعل أي ما يكفيه اعتقاده.

قوله: «فليشتغل بعد بالتكليف من عمل»، هذا الكلام مرتب على قوله «ومنه يفهم ما يكفيه»، والفاء جواب لشرط محذوف تقديره؛ فإن حصَّل قارئه ما يكفيه اعتقاده، فليشتغل بعده بالتكليف أي بالعلم المكلف به على حذف المضاف. والتكليف في لفظه بمعنى المكلف به بدليل بيانه له بقوله من عمل[3]؛ لأنّ من هنا لبيان الجنس، واستعمال المصدر بمعنى المفعول به جائز في اللسان، شائع كعكسه، فمن الأول هذا الدرهم ضرب الأمير أي مضروبه، ومنه قوله تعالى:﴿هَذَا خَلْقُ اللهِ﴾[4] أي مخلوقه، ومن الثاني ﴿بأَيِّكُمُ المَفْتونُ﴾[5]. أي الفتنة.

---

(1) مابين المعقفين ساقط من – أ –.
(2) سورة فاطر: 4.
(3) في ب عليم.
(4) سورة لقمان.
(5) سورة القلم: 6.

ص 11 - واللَّهَ نَسأَلُ فِي نَفْعِ الجَمِيعِ بِهِ   إِذْ لاَ يُضَيِّعُ فَضلاً كُلَّ ذِي أَمَلِ

ش- قدم المؤلف -أجاب الله دعاءه- المعمول للإيذان بالحصر، فهو دعاء اقتضى إخلاص الوجهة إلى الله تعالى، بقطع التشوف في نيل الغرض المطلوب عن كل ما سواه. فهو دعاء مرجوّ القبول، بفضل الله تعالى؛ وأراد بالجميع نفسه وقارئه، أو نفسه وقارئه وغيرهما، من ناظر ومستمع ونحوهما، ولهذا افتتح المضارع بالنون المؤذنة بالاشتراك في هذا الدعاء، ويحتمل أن تكون النون للعظمة، لا على طريق التعظّم والكبر المنهي عنه، بل على طريق الاستشفاع إلى المولى الكريم جل وعلا بكرمه السابق، وأحسن ما يستشفع به إلى الكرام[1] في إنالة النعم[2] المتجددة ما تفضلوا به من النعم السابقة، فكأنه يقول أسأل الله الذي عظمني بما لا أطيق نيله بنفسي، ولا بأحد من المخلوقات إلا بفضله الجليل. سبحانه من تنوير القلب بنور الإيمان الذي هو أجل النعم كلها على الجملة والتفصيل أولاً. وتعليم ما شاء من علم أحكامه الشرعية التي بُعث بها نبينا عليه الصلاة والسلام ثانيا، ثم أطلق سبحانه الجوارح التي حركتها وسكونها بيده إلى العمل بما شاء من ذلك، ثم لم يكتف سبحانه بهذه النعم الجليلة مع عظمها حتى أقام في مقام إنما[3] نصب فيه أنبياءه، ورسله عليهم الصلاة والسلام، وهو مقام دعاء الخلق إلى توحيده تعالى وحمده بما يليق بجلاله من عليّ الصفات، وتنزيهه عمّا لا يليق به من النقائص، ودنيّ السمات، «ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين». فأنطق سبحانه اللسان بهذه العقيدة المباركة المحتوية على علم توحيده، ومعرفة صدق رسله على وجه لم يُمكن منه أكثر الألسنة. وكم له سبحانه من نعم من هذا الجنس ومن غيره. لا يفي العدُّ ببعض ما عُلم منها على مرور الأزمنة، فأسأله سبحانه بما عودني من نعمه الجليلة أن يكمل لي الغرض بإيصال النفع[4] لي ولعباده المؤمنين، بما أنعم عليّ من نعمة هذا النظم المبارك المحتوي على أشرف العلوم وأفضلها. ومن لي بهذه النعمة الجليلة لولا فضله وكرمه؟.

---

(1) في ب الكريم.   (2) في ب النعمة.

(3) ساقط من ب. ولامعنى لوجود (إنما).

(4) في ج النعم.

قوله: «إذْ لا يضيع فضلا كل ذي أمل». هذا منه -بلغه الله أمله- حسن ظن بالمولى الكريم، وتقوية لرجاء نيل ما طلب منه، وقد قال جل وعلا: ‹أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي ما يشاء›[1] ونكر المؤلف فضلا للتعظم، ونصبه على المفعول من أجله، وأتى به احتراسا عن أن يتوهم من قوله: (إذ لا يضيّع) إلى آخره، أن إجابته تعالى لمن يجيبه حتم عليه. فنبه على «أن»[2] ذلك بمحض فضله جل وعلا. إذ لا يجب عليه تعالى فعل من الأفعال، فكل نعمة منه فضل، وكل نقمة منه عدل، لا يسأل تعالى عما يفعل، فتبارك الله رب العالمين. والظاهر أن كل ذي أمل مفعول يضيع، على حذف مضاف أي أمل كل ذي أمل والله تعالى أعلم.

---

(1) رواه الحاكم والطبراني.

(2) «أن» زيادة من ج.

فصل في بيان حكم التقليد في قواعد التوحيد.

ش- التقليد هو أخذ قول الغير بغير دليل. فيخرج منه أخذ ما أتى به الرسُول عليه الصلاة والسلام، بعد ما عرف الآخذ «من»[1] الله تعالى، وعُرف بالدليل صدق الرسول.

ص -

12 - قَدْ أنكرَ البعْضُ[2] تقلِيدًا بِلاَ نَظرٍ	وَلاَ دَلِيلَ عَلَى التَّوحِيدِ لَمْ يُقَلِ
13 - وَقِيلَ يَكْفِي وَبعضُ الناسِ رجَّحَهُ	وَقِيلَ ذُو الفَهْمِ عَاصٍ غيرُ مُمتثِلِ
14 - وَقِيلَ إنْ قَلَّدَ القُرآنَ صَحَّ لَهُ	مُقلِّدُ الحقِّ ذُو حقٍّ بِلاَ هُزَلِ
15 - وَقِيلَ لاَ إِذْ يَرَى هَذَا تَوَقُّفَهُ	عَلَى الدلاَلَةِ بالتَّصْدِيقِ للرُسُلِ

ش- حاصل ما ذكر في التقليد في أصول العقائد أربعة أقوال:

الأول: أنه لا يصح فيها التقليد وهو مذهب الجمهور، وبعضهم يحكى الإجماع عليه، ودليل هذا القول أنا مكلفون بمعرفة الله تعالى ومعرفة رسله، وما يحصل للمقلد لا يسمى علمًا ولا معرفة، إذ المعرفة والعلم بمعنى واحد. وهو الجزم الذي لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه. والعقد التقليديّ يحتمل النقيض والتزلزل عند تشكيك المشكك، وقد كثر في الكتاب والسنة الأمر بالتفكر، والنظر فيما يحصل المعرفة بالله تعالى.. وكثر ذمُّ مَن قلد في أصول الدين آباءه[3] أو غيرهم. ولهذا قال الأستاذ «أبو إسحاق» رضي الله تعالى عنه لا بدّ للمكلف في كل عقيدة من عقائد الإيمان من دليل واحد فأكثر. وحديث ما ثبت من عذاب القبر في حق من أجاب فيما سئل عنه من عقائد الإيمان. بقوله: «لا أدري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته»[4]، دليل أيضا على وجوب المعرفة في الإيمان، وتحريم

(1) زيادة من ج.
(2) في هامش - أ - خ (القوم) أي نسخة أخرى.
(3) في ج آبائهم.
(4) رواه البخاري.

الاكتفاء فيه بمجرد التقليد، وهذا القول هو الذي رجحه أكثر أئمة أهل السنة «كإمام الحرمين»، والشيخ «الأشعري»[1] «والقاضي»، والأستاذ. زاد القاضي بأن التقليد لا يصح أن يؤمر به بدلالة السبر العقلي؛ لأنه إما أن يؤمر المكلف بتقليد من شاء أو بمن يغلب على ظنه أن الحقّ معه، أو بمن هو على الحق عند الله تعالى. والأقسام الثلاثة باطلة. أما الأول والثاني: فلأنه يؤدي إلى صحة تقليد عامة الكفار والمبتدعة لأحبارهم.

وأما الثالث: فلأنه لا يعرف من علىالحق عند الله تعالى إلا بعد النّظر الصحيح، وإذا عرف الحق بالنظر الصحيح استغني عن التقليد فيه، بل لا يتأتى حينئذ التقليد فيه أصلا.

القول الثاني: من الأقوال الأربعة أن التقليد الجازم المطابق في عقائد الإيمان كاف، وإن كان عريًا عن الدليل. وقد رجح هذا القول «ابن رشد»[2]، وزاد أن النظر مستحب لا واجب، ومال إليه حجة الإسلام «الغزالي»[3]. والشيخ الولي العارف بالله تعالى «ابن أبي جمرة»[4].

القول الثالث: الفرقُ بين من فيه قابلية لفهم النظر فيحرم عليه التقليد، ويجب عليه النظر «الصحيح، فإن تركه كان عاصيا، وبين من لا قابلية فيه»[5] [لفهم النظر، فهذا لا يجب عليه النظر ويكفيه التقليد؛ لأن إيجاب النظر على من لا قابلية فيه لفهمه من باب التكليف][6] بما لا يطاق وقد رفعه الله تعالى بفضله عن

---

(1) هو علي بن اسماعيل بن أبي بشر اسحاق أبو الحسن الأشعري ناصر السنة. ومنشئ العقيدة الأشعرية ولد سنة 260 أو 270 بالبصرة. وتوفي سنة 330 هـ. ترجمته في وفيات الأعيان 284/3 والديباج ص 193. والعبر الذهبي (202/2). وطبقات السبكي (245/2).

(2) لعل ابن رشد الجد.

(3) محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الغزالي الملقب بحجة الاسلام الفقيه الشافعي عالم زمانه صنف عشرات الكتب في الأصول والفلسفة والفقه والتصوف وعلم الكلام، ومن أشهرها الأحياء والمستصفى، ولد سنة 450 هـ وتوفي سنة 505 هـ. وفيات الأعيان (216/4)، وطبقات السبكي (101/4) والمنتظم (168/9).

(4) هو عبد الله بن سعد بن سعيد بن أبي جمرة الأزدي الأندلسي أبو حامد له كتاب «جمع النهاية» ثم شرحه وسماه «بهجة النفوس» توفي سنة 695. ترجمته في البستان ص 6 والأعلام ج 4، ونيل الابتهاج ص 140.

(5) ساقط من ج. (6) ساقط من «أ».

هذه الأمة فقال تعالى: ﴿لا يكلفُ اللهُ نَفسًا إلاَّ وُسْعَهَا﴾[1] ،وقد مال إلى هذا القول جماعة من أئمة أهل السنة.

القول الرابع: الفرق فيما يستند إليه المقلدين أن يكون مأمون الخطأ كالقرآن، فإنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وفي معناه الرسول عليه الصلاة والسلام، فإنه مأمون من الخطأ للعصمة الواجبة له، فهذا يصح تقليده إذ الاستناد إليه يُوجب من الوصول إلى الحق القطعي، ما يوجبه البرهان العقلي، وبين أن يكون غير مأمون الخطأ كأحاد العلماء، فهذا لا يصح الاستناد إليه في العقائد، بل لا بد من النظر الصحيح لعدم الأمن على عقائده إذا استند فيها إليهم من الخطأ والبدعة، بل ومن الكفر الصحيح[2] لعدم وجوب العصمة لآحاد العلماء من الخطأ في أقوالهم، وأفعالهم، وهذا القول ضعيف جدّا؛ لأنه لا يعرف حقيقة القرآن، والرسول ليقلدهما إلا بعد النظر الصحيح المبلغ إلى معرفة الله ومعرفة رسوله، وذلك مناف للتقليد، وأيضا ففي القرآن وأقوال الرسول من الظواهر في أصول العقائد ما يجب صرفه عن ظاهره، والبقاء فيه على الظاهر يوجب التجسيم والشريك[3]، وأنواعا من البدع والكفر والعياذ بالله تعالى، ولا يُعرف صرف تلك الأقوال عن ظاهرها إلا بالنظر الصحيح، فإذًا الاستناد في عقائد التوحيد إلى التقليد المحض لظواهر الكتاب والسنة لا يؤمن فيه من الخطأ، والبدعة، والكفر، كما لا يؤمن من ذلك في الاستناد إلى آحاد العلماء. فبطل إذًا هذا التفريق الذي سلكه هذا القائل، وقد عزا هذا القول ابنُ دهاق[4] إلى الحشوية طائفة من المبتدعة. وإلى تضعيف هذا القول أشار المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «وقيل لا، إلى آخره». وإلى القول الأول أشار المؤلف بقوله: «قد أنكر البعض تقليدا بلا نظر»، وأشار بقوله: «ولا دليل على التوحيد لم يقل»، إلى جواب عن سؤال يرد على هذا

---

(1) سورة البقرة: 286. (2) في ب وج «الصريح» كما في د.

(3) في ج التشكيك.

(4) هو إبراهيم بن يوسف بن محمد الاوسي ابن دهاق ويكنى أبا اسحاق ويعرف بابن المرأة وكان متوفقا في علم الكلام، توفي سنة 610 هـ ترجمته في الديباج ص 90.

القول، وهو أن يقال: إذا كان التقليد منكرًا والنظر لا بد منه، تعذر تحصيل هذا الواجب على أكثر الناس لعسر النظر القويم عليهم، والشريعة السمحة تقتضي بخلاف ذلك، قال تعالى:﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]. وقال:﴿لاَ يُكلفُ اللهُ نفسًا إلاّ وُسعَهَا﴾[2]. وربما توهم أن هذا القول يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق في حق كثير من الناس، ويدُلك على عسر النظر القويم على الأكثر ما كان فيه الناس قبل بعث نبينا عليه الصلاة والسلام، فإنهم مع كثرتهم ووجود كثير من أرباب المعقول في ذلك الزمان، كالفلاسفة القائمين بعلوم المنطق وتحرير الأدلة، والخوض في دقائق من علوم كثيرة لم يهتدوا إلى الحق ولم يعرفوه، بل ضل أكثرهم، وعُبد غير الله، وأُلحد في ذاته وصفاته، وقال بما لا يرضى أن يقوله عاقل من الهذيان.

فأجاب المؤلف رضي الله تعالى عنه عن هذا السؤال بأنه لا عسر في النظر على هذا القول إلا لو كانت الأدلة على عقائد التوحيد لم يبينها الشرع غاية البيان، وكلف العقل أن يهتدي إليها وحدهُ، كيف وما من دليل من أدلة عقائد التوحيد إلا وهو مقُول مبيَّن في الكتاب والسنة بأوجه من البيان، متكاثرة بحيث يستوي في فهمها الغبيُّ والذكيُّ، والقوي، والضعيف، فلا عذر لأحد إذًا في ترك النظر الواجب لسهولته على كل عاقل أعظم سهولة. فهذا معنى قول المؤلف أدام الله النفع به: «ولا دليل على التوحيد لم يقل». فلا في كلامه لنفي الجنس، ودليلٌ اسمها مبني معها على الفتح، ولا يصح جعلها عاطفة ودليل مخفوضا معطوفا على نظر لفساد المعنى حينئذ، وإن تكلف له ما يصححه أدّى إلى التطويل مع فوات النكتة التي أشرنا إليها، وما أحسنها من نكتة. فإن أكثر الناس إذا سمع الأوامر بالنظر في أدلة التوحيد تقاعس واعتذر بالعذر الكاذب، وهو أن النظر في ذلك عسير عليه جدا، ولا خفاء أن هذا العذر تفضحه أدلة القرآن المرتفعة على أعلى منصة الجلاء، بحيث كاد الأعمى يراها لولا سابق القضاء والقدر.

(1) سورة الحج: 78. (2) سورة البقرة: 286.

فإن قلت: إذا كان الرجوع في أدلة التوحيد إلى المقول منها في الكتاب والسنة ونحوهما، كان ذلك عين التقليد، لتقليد المكلف في ذلك بأقوال الغير، وصار هذا القول قريبا من القول الرابع الذي يقول بتقليد القرآن دون غيره.

قلت: سأضرب لك مثلا يستبين لك به الفرق بين هذا القول والقول الرابع، وذلك أنا لو فرضنا عارفا بالنجوم «والهيأة» نظر في أول ليلة من الشهر، فعرف من علم النجم مقدار بعد الهلال من الشمس، وفي أي موضع هو فيه، فنظر إليه وهو في غاية الخفاء بحيث لولا معرفته بالعلم اللائق به لم يره، فجاء بعد ذلك من ليس بعارف بعلم النجم، فأخذ يبحث بنظره على الهلال على غير استقامة؛ لعدم معرفته بالموضع الخاص بالهلال حتى يقصده فيه بالرؤية، فلا شك أن مثل هذا يعسر عليه الاطلاع على الهلال، والغالب عليه أنه يخبط خبط عشواء بلا فائدة، فلو ذهب هذا الجاهل إلى ذلك العارف الذي رأى الهلال بعينه ليكتسب منه علم رؤيته، فلا يخلو حاله من وجهين:

الأول: أن يكتفي بإخبار ذلك العارف له بأن الهلال قد ظهر وأنه قد رآه ببصره، ولا يزيد بأن يسأله أن يُرى لبصره مارأى. فلا شك أن هذا مقلد في ظهور الهلال لذلك العارف، ولا يصدق عليه أنه عالم بظهوره، ولهذا لو سئل عن ظهور الهلال[1] تلك الليلة لكان جوابه أن يقول: سمعتُ فلانا العارفَ يقول: إنه قد ظهر، ولا علم عندي بتحقق ما ذَكَرَ. وغاية أمري أني أجزم بما ذَكَر هذا العارف لثقتي بمعرفته وعدالته.

الوجه الثاني: أن لا يكتفي بمجرد إخبار ذلك العارف بظهور الهلال؛ بل يزيد أن يسأله أن يرى لبصره ما رأى، فأراه العارف الموضع الخاص بالهلال، فرآه رؤية واضحة بلا تعب. وانكشف له من ظهور الهلال بالمعاينة ما انكشف للعارف. فلا شك أن هذا وإن استند في الرؤية بدءًا إلى العارف، فلا يصح أن يقال أنّه مقلد في

(1) ساقط من ج.

ظهور الهلال للعارف، بل هو مشارك له في العلم الضروري بذلك، ولهذا لو سئل هذا عن ظهور الهلال تلك الليلة لم يصح أن يجيب بمثل ما أجاب به الأول. فيقول: كذا قال فلان العارف، بل يجيب بأنه قد رآه وتحققه وعلمه علم يقين، وجوابه فيه كجواب العارف لو سئل عن ذلك سواء بسواء. وبالفرق بين.هذين الوجهين يستبين لك الفرق بين ما ذكر في القول الأول، وبين القول الرابع. فإذا عرفت هذا فنظير البصر البصيرة «فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور» ونظير المواضع من السماء التي تبصر فيها الأهلة، أدلة التوحيد البرهانية. فإنّ من نظر فيها ببصيرته لاحت له منها أهلة عقائد التوحيد مشرقة أيّ إشراق، والذي أخذ ينظر ببصره في أقطار السماء، متكلا على مجرد صحة بصره من غير أن يلتفت إلى عارف يستعين به في ذلك، نظير من استعمل بصيرته وحده، ليدرك بها أهلة عقائد التوحيد الخفية التي كلفنا الشرع بها، من غير أن يستعين في ذلك بأدلة القرآن والسنة، وما قرره علماء الحق من ذلك. ولا شك أن الغالب على مثل هذا الخيبة من مأموله، وإن اتفق أن يصل إلى غرضه فَبِعُسرٍ أو تغرير، ونظير من اكتفى برؤية العارف عن رؤيته، من يأخذ العقائد من القرآن مسلمة من غير أن ينظر ببصيرته في وجه حصولها من مواضعها التي هي براهينها المبيَّنة في القرآن غاية البيان. وإلى جواز ما عليه هذا القاصر، أشار القولُ الرابع، ونظير من بحث العارف عن موضع الهلال حتى رآه ببصره في موضعه من بحث القرآن أو أحدا من علماء الحق حتى أراه موضع كل عقيدة من برهانها، فرآها فيه مجلوة واضحة في غاية الوضوح. وإلى هذه الحالة أرشد المؤلف في القول الأول، فقد بان لك الفرق بين الأول والرابع، ولا خفاء لكل عاقل أن هذا الذي أبصر ببصيرته العقائد من براهينها عارف متيقن، وليس بمقلد، وإن كان إنما اهتدى إلى البراهين التي أبصر منها أهلة عقائد التوحيد بالقرآن أو بعارف من أهل الحق، بخلاف الذي قبله، وهو من اكتفى في عقائد التوحيد، بما سمع منها في القرآن، ولم يبصرها ببصيرته في مواضعها، من براهينها التي يهتدي إليها بالقرآن أيضا. كأن يكتفي في توحيده تعالى، بقوله جل وعز: ﴿**ذَلِكم اللّهُ ربُّكم لاَ إِلَهَ إلاَّ هُوَ**

خَالقُ كلِّ شيءٍ فاعبدُوه﴾[1] وأبى أن يستعمل بصيرته حتى يرى هذه العقيدة العظمى تتهلل في موضعها من قوله تعالى:﴿لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلاّ اللّه لَفَسَدَتَا﴾[2]، وقس على هذا جميع العقائد، فلا شك أن هذا مقلد وليس بعارف، فقد استبان لك من هذا أن قول المؤلف - غفر الله تعالى له -: «ولا دليل على التوحيد لم يقل». كما فيه الجواب عن سؤال مقدر على ما قررناه أولاً، فيه أيضا تسهيل الطريق والإرشاد إلى ما يخرج به المكلف عن التقليد بسهولة، وهو الانتماء إلى فهم الأدلة المقولة المفروغ منها في القرآن العزيز ونحوه، وباللّه تعالى التوفيق.

ص -

16 - ثُـمَ الخِلاَفُ إِذَا مـالَمْ يـكُـنْ تَـبـعًـا ... يـقـفُـو مُـقـلِّـدُهُ مَـهـمَـا «يَمِـلْ يَمِـلِ[3]»

17 - لأن مَـن لمْ تَـكُـنْ قـطـعًـا عقـيـدتُـهُ ... عـلـى شـفَـا جُـرفٍ هـارٍ مـن الخَطَـلِ

18 - لأن تـوحِـيـدَنَـا أَصـلُ الـنـجـاةِ غـدًا ... وعـنـدَ مَـن قـد مـضَـى مـن «مُـسـلِمِـي[4]المِلَـلِ»

19 - فـلا يَـلِـيـقُ بِـنَـا إلاّ الـيـقـينُ بِـهِ ... عَـلَـى سَـبِـيـلِ الـهُـدى لا غـيـرُ مـن سُـبُـلِ

ش- يعني أن بعض المشائخ قيد الخلاف السابق في التقليد، بأن يكون مع كونه مطابقا للحق جزما. ذا طمأنينة نفس، بحيث لو فرض أن من قلده هذا المقلد من أهل الحق، رجع عما قلده فيه لم يرجع ذلك المقلد برجوعه. بل يثبت هو على الحق الذي قلده فيه.

وأما لو كان لا طمأنينة معه في تلك العقائد التي قلده فيها، بل هو فيها على حالة لو رجع من قلَّده فيها إلى شيء آخر ولو إلى الكفر الصريح -والعياذ بالله- رجع برجوعه، فهذا لا يجري الخلاف في عدم الاعتداد بتقليده، وإن إيمانه غير معتدٍّ به اتفاقا. ولا شك أن الغالب من حال المقلد المحض هذه الحالة الثانية، وهي الرجوع بر-بوع مقلده والثبات بثباته، وقل أن تتفق الحالة الأولى إلا لمن سمَا عن درجة التقليد المحض، إلى فهم بعض الأنظار الصحيحة الجليّة، التي تطمئن معها

(1) سورة الأنعام: 102. (2) سورة الأنبياء 22.

(3) في ب «يصل يصل». (4) في هامش «أ» سائر الملل.

النفوس. وبالجملة فطريق التقليد المحض طريق وعرٌ مظلم، لا ينبغي لذي همَّة يحتاط لدينه ويرحم نفسه أن يسلكه، فإنه طريق غير مأمون في الحال، ولا في العاقبة، نسأله سبحانه الهداية إلى حسن النظر في جميع أمورنا، والثبات على القول الثابت في الحياة الدنيا، وفي الآخرة بفضله وإحسانه.

قوله: «لأن من لم تكن قطعا عقيدته». أشار بهذا إلى أن سبب طرح هذا التقليد الذي لا ثبات معه، بل يرجع فيه المقلد برجوع مقلّده، كونه لا جزم معه، ولا قطع في العقائد، بل قلبُه مزلزل فيها، وعقائد الإيمان لابد فيها من القطع. قال تعالى: ﴿وإن الظَّنَّ لا يُغْني منَ الحَقِّ شَيْئًا﴾[1]. وقوله: ﴿عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ﴾[2] تمثيل لحال هذا المزلزل الذي لا ثبات معه فكأنه على طرف الإيمان، وشفا جرف الكفران. بحال من كان على حرف (جرف)[3] متداع للسقوط، فهو بصدد أن ينهار به، ويهلك هلاكا لاآخر له.

قوله: «لأن توحيدنا أصل النجاة غدا» الخ. هذا من المؤلف -غفر الله تعالى له- استدلال على طلب القطع في عقائد التوحيد، وعدم الاكتفاء فيها بالظن، ولا بالاعتقاد الذي ليس بثابت، كما يكتفي بهذين في فروع الشريعة. وأشار بهذا الكلام إلى قاعدة معروفة عند العلماء، وهي أن كلّ ماهو من معالي الأمور فإنه لا ينال بالطرق السهلة.

تريدون إدراك المعالي رخيصةً ولابدّ دون الشهد من إبر النحل

ولفظ الشيخ الإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد المقري[4] فيها في كتاب البيوع من قواعده الأصولية قاعدة: «شأن العظيم أن لا يحصل بالطرق السهلة». أم حسبتم أن تدخلوا الجنة. حفت الجنة بالمكاره. فإذا شَرف الشيء في نظر الشرع

(1) سورة النجم: 28. (2) سورة التوبة: 109. (3) ساقط من ج.

(4) هو محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن يحي بن عبد الرحمن القرشي المقري -الجد- ويكنى أبا عبد الله التلمساني. وهو من أبرز العلماء، صنف عدة كتب في الفقه والحديث وتولى القضاء بفاس، وتوفي اثر رجوعه من الأندلس في مهمة سنة 759 هـ. ترجمته نفح الطيب 203/5 ونيل الابتهاج 249. والاحاطة (236/2).

كثُرت شروطه، وشُدّد في تحصيله. كالنكاح لما كان سببا للإعفاف، والتناسل، والتواصل، والتناسب، وتذكرةً للذة التمتع في دار الخلود، إلى غير ذلك من فوائده، شُرط فيه الصداقُ، والوليُ، والبينة في العقد أو الدخول، والإشهار، بخلاف البيع، وكالنقدين لمّا كان مناط الأعواض[1]، ورؤوس الأموال، وقيم المتلفات، مُنع بيع واحد منهما نسيئة من جنسه أولا بالآخر، ولا الجنس بأكثر منه، بخلاف العروض، وكالطعام لمّا كان حافظا لجنس الحيوان، وبه قوام بُنية الإنسان المخلوق لعبادة الرحمن، فيه يستقيم على العادة ويستعين على العبادة، ويسعى في أسباب تحصيل السعادة، لم يُبع قبل قبضه ولا بطعام نسيئة، ولا بما كان أصلا في ذلك منه بجنسه متفاضلا.

قال القرافي[2]. وعلى هذه القاعدة، وقاعدة ضع وتعجل، يتخرج أكثر مسائل المقاصصه في الديون انتهى.

قلت: وبمقتضى هذه القاعدة النفيسة أجاب بعض شيوخنا رحمه الله تعالى عن إشكال وُجهَ إلى بلدنا تلمسان من مازونة. وحاصله أن الفقهاء يشترطون في كَون الذكاة مبيحة للحيوان المأكول النية، وأنه لو ضُرب بآلة الذبح حيوان مأكول بغير نية الذكاة، فاتفق أن صادف بذلك الضرب محل الذبح، وحصل منه في ذلك الحيوان صورة الذكاة الشرعية من غير قصد إليها، لكان ميتة لا يجوز أكله. ووجه الإشكال في ذلك أن الفقهاء قسموا الأفعال باعتبار طلب النية وعدمه إلى ثلاثة أقسام: فقالوا: إن الفعل إذا تمحّض للتعبد وجبت فيه النية باتفاق كالصلاة، وإذا تمحّض للمعقولية لم تجب فيه النية باتفاق كقضاء الدين[3]، وإذا كانت فيه شائبتان: كالزكاة والوضوء، ففي احتياجه إلى النية خلاف. ولا خفاء أن فعل

---

(1) في ج للاعراض.

(2) هو أحمد بن العلاء بن ادريس بن عبد الرحمن أبو العباس الصنهاجي المصري شهاب الدين القرافي، وحيد عصره وأحد أعلام الفقه المالكي، ومن مؤلفاته «كتاب الفروق». ولد سنة 626 هـ وتوفي سنة 684 هـ، ودفن بالقرافة. ترجمته الديباج ص 72.

(3) في ج الديون،

الذكاة متمحض للمعقولية، لأنهم يعللونها إما بازهاق النفس بسرعة، أو باستخراج الفضلات المحرمة، ولم يقل أحد منهم إن الذكاة متمحضة للتعبد، فيأتي على هذا أن لا تجب فيه النية باتفاق، كيف والاتفاق على طلب النية فيها.. فأجاب بعض شيوخنا عن هذا الإشكال بأن محل تقسيم الفقهاء السابق إنما هو باعتبار نية الامتثال لا باعتبار مطلق النية، بمعنى[1] قولهم إن ما كان معقول المعنى لا تجب فيه النية باتفاق. لا تجب فيه نية الامتثال والقربة. والنية الواجبة في الذكاة خارجة عن هذا المعنى إذ هي بمعنى مطلق القصد إلى هذا الفعل. فلما بلغ هذا الجواب إلى السائل، وجه سؤالا آخر، بأن هذا الفعل المباح الذي عقل معناه، جعل أقوى من الواجب الذي عقل معناه، فإن أداء الدين وطهارة الثوب مثلا تحصل براءة الذمة منهما، وإن لم يقصد إلى فعلهما أصلا وهما واجبان، إذ لو قصد بغسله الثوب إزالة وسخ تعلق به مثلا، فاتفق أن زالت مع ذلك نجاسة كانت في الثوب ولم يقصد إلى زوالها لصح ذلك منه، ولم يطلب بغسل آخر، فقد أجزأ في هذا الواجب الفعل الاتفاقي. والذكاة المباحة لا يجزئ فيها الفعل الاتفاقي، فإذًا مرادهم في التقسيم إنما كان معقول المعنى لا نية فيه باتفاق العموم في النية، كانت نية امتثال أو غيرها، وتخصيص العموم بالبعض على خلاف الأصل.

فأجاب عند ذلك بعض شيوخنا رحمه الله تعالى بمقتضى القاعدة السابقة، فقال ما معناه، لا شك أن مقتضى الأصل في الذكاة ما ذكرتم من عدم افتقارها إلى النية أصلا، «لكان»[2] إنما عدل فيها عن الأصل، وأوجب الشرع فيها النية لأجل تعظيم ذلك الحيوان المأكول، والاعتناء به إذ هو مشارك للإنسان الذي أبيح له في جنسه الأقرب، وهو الحيوان، فصار إتلافه لمنفعة الإنسان من الأمور العظام التي من شأنها ألاّ تُنال بسهولة، فلهذا ضيّق الشرع في استباحة أكله، وجعله لا يُنال إلا بوجه مخصوص، ليستشعر العبد تعظيم الشرع له واعتنائه به، فيتحرز من

---

(1) في ب فمعنى.

(2) في ب، د (لكن) وهو أصح.

العبث به، وقتله كيف ما اتفق، ويُحسن القتلة فيه، وليحمله ذلك على شكر هذه النعمة العظمى، من حيث إن هذا الحيوان وإن كان عظيما عند الله تعالى معتنى به، فمع ذلك أجاز سبحانه إتلافه لنفع الإنسان، فيذوب العبد عند استشعاره هذا المعنى حياء من المولى الكريم جل وعلا، ويظهر في قلبه، ولسانه، وسائر أركانه، شكر هذه النعمة العظمى إن كان فيه شيء من الحرية. وإذا عرفت هذا فقول المؤلف -حفظه الله تعالى-: «لأن توحيدنا أصل النجاة إلى قوله فلا يليق بنا إلا اليقين به» إشارة إلى هذا المعنى، يعني أن التوحيد، وأراد به الإيمان الذي هو عِلمُ ما يجب في حق الله تعالى، وما يستحيل، وما يجوز، ومثل ذلك في حق الرُسُل عليهم الصلاة والسلام، لمّا جعله الله تعالى أمارة على أمر عظيم متناهٍ في الشرف، وهو الفوز بالخلود في الجنان، والتنعم فيها بأنواع المأكول والمشروب، وأنواع الحور والولدان، إلى غير ذلك مما لم يخطر قط[1] على قلب بشر، ولا أبصرته عين، ولا سمعته الآذان، وأعظم من ذلك مشاهدةُ مالكِ الملك المختصِّ بالجلال والجمال، المولى الكريم، المنعم بجميع النعم الظاهرة والباطنة، الرحيم الرحمن، وبالسلامة من غضبه تعالى الذي لا طاقة لأحد به، الذي من جملته أنواع عذابه، ومجاورة أعدائه في طبقات النيران، وجب أن يكون التوحيد الموصل إلى ما ذكر أعلى الأمور العظام، وأن لا شرف فوق شرفه، وذلك موجبٌ للاعتناء به غاية الاعتناء، على ماهو المستقرأ في الشيء العظيم، «أنه»[2] لا ينال بالطرق السهلة، فكيف بما هو أعظم من كل عظيم، وهو أصل كل سعادة، فلا يكفي إذًا في نيله الظنُّ الذي يكفي مثله في فروع الشريعة، كما قال تعالى:﴿وإنَّ الظَّنَ لا يُغني مِنَ الحقِّ شَيْئًا﴾[3]. ولا يكفي أيضا فيه الاعتقاد التقليديُّ الذي ليس معه انشراح الصدر، ولا مخالطة بشاشة الإيمان للقلب، بحيث صار صاحبه إمَّعةً تابعا للناس، إن ثبتوا على الإيمان بالمولى الكريم ثبت

(1) ساقط من ج.
(2) في ج إذ هو.
(3) سورة النجم: 28.

معهم، وإن رجعوا رجع معهم، بل لابد في نيله لما عرف من عظيم شرفه من الجزم، وطمأنينة النفس، وانشراح الصدر، لذوق مطاعمه الشهية، التي لا صبر عليها لكل عاقل، ذي همّة أو نفس أبيّة. وهذا معنى قوله على سبيل الهدى أي لا يليق به إلاّ اليقين في حال كونه علىٰ سبيل الهدى أي طريقه، وهو انشراح الصدر لنور الإيمان، ومخالطة بشاشته للقلوب، كما قال تعالى:﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أن يهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَه لِلإسلام﴾[1]. فجعل سبحانه أمارة الهداية وطريقها اتساع الصدر لمداخلة نور الإيمان، وقال تعالى:﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِيَ أَدْعُو إلى اللَّهِ على بَصِيرَة أَنَا ومَن اتَّبَعَنِي﴾[2] فجعل سبحانه سبيل نبيه عليه الصلاة والسلام، وسبيل من اتبعه الدعاء إلى دينه على بصيرة، ولا معنى للبصيرة في الدين إلا كون القلب أبصره من براهينه. وقوله: «وعند من قد مضى من مسلمي الملل»، فيه حذف تقديره أصل النجاة عندنا وعند من مضى. وحاصله أنه يقول اجتمعت[3] الملل كلها، ملتُنا[4] وسائر الملل على أنه لا نجاة في الآخرة إلا بالتوحيد وباللّه تعالى التوفيق.

ص -
20 - فَنَسْأَلُ اللّهَ فَيْضًا مِنْ هِدَايَتِهِ   مَنْ لَمْ يُنلْهُ الهُدى لم يَنْجُ من زَلَلِ

ش- أشار بهذا الكلام إلى تحقيق مذهب أهل السنة في أن الهداية وحصول المعرفة في القلب، إنما هو بمحض خلق الله تعالى وتفضله بذلك. وأن النظر الصحيح لا أثر له في حصول المعرفة أصلا، بل الله سبحانه هو الخالق للنظر وللعلم الحاصل عقيبه بلا واسطة، وهو القادر سبحانه أن يخلق كل علم بلا نظر يسبق الجميع على ما اتفق عليه أهل الحق. وإنما اختلفوا في عكس هذا، وهو خلق النظر الصحيح بدون خلق العلم عقيبه، والفرض أن الناظر ذاكر لنظره. ولم تعقب نظره آفة تضاد النظر من نوم وغشية ونحوهما. فقال: القاضي وإمام الحرمين لا يمكن ذلك، وجعلا التلازم بين النظر الصحيح والعلم بعده عقليا كالجوهر مع العرض، وإن (كان)[5] لا أثر لأحدهما في الآخر، وإن كليهما مخلوق لله تعالى بلا واسطة.

---

(1) سورة الانعام: 125. (2) سورة يوسف: 108. (3) هكذا في الأصل «أ». وفي ب اجتمعت.
(4) في ب مثلنا. (5) ساقط من ب.

وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله تعالى عنه: ذلك ممكن، وجعل وجود العلم بعد النظر الصحيح إنما هو عادي فقط، لا عقلي. ولو خرق الله العادة لصح أن يُوجد نظرٌ صحيح تام، ثم لا يخلق العلم بعده مع نفي الآفات كلها، فإذًا يجب الرجوع في الهداية والمعرفة إلى الله تعالى، إذ لا خالق لهما سواهُ جل وعلا. ولا أثر لقدرة الناظر، ولا لنظره في شيء من ذلك على كل مذهب. فلهذا قال المؤلف رضي الله عنه: «من لم ينله الهدى لم ينجُ من زلل» أي لم ينج لا بقدرته ولا نظره، إذ لا أثر لهما في شيء أصلا، ولا شريك مع مولانا جل وعز في خلق كل كائن جملة وتفصيلا، ونبَّه بهذا على مذهبين فاسدين: ليحترز المؤمن منهما.

أحدهما: مذهب المعتزلة، قالوا: إنّ النظر الصحيح هو الذي ولَّد العلم. ومعنى التولد عندهم حدوث حادث عن مقدور بالقدرة الحادثة، فالقدرة الحادثة التي اتصف بها العباد هي المؤثرة عندهم في أفعالهم، إما مباشرة كحركاتهم وسكناتهم الاختيارية القائمة بذواتهم، وإمّا تولدًا كالأفعال التي تنشأ عن هذه الحركات التي تباشرها قدرة العباد، كحركة الحجر والسّهم، وما يكون بعدهما من جرحٍ وقتلٍ ونحوهما. وقالوا في العلم النظري مثل هذا، إن الناظر هو الذي حصّله في الوجود بقدرته الحادثة، لكن بواسطة تحصيله النظر الصحيح. بقدرته بلا واسطة، وإن مولانا جلّ وعز، إنما خلق للعبد[1] قوة وقدرة على النظر فقط، أما نفس النظر والعلم بعده فهما من العبد، بما خلق الله تعالى له من القدرة، فجعلوا -أذل الله تعالى رأيهم- هذه القدرة المخلوقة في العباد شريكا لمولانا جلّ وعز في التأثير والاختراع، وإن العباد قادرون على أن ينيلوا الهداية والمعرفة لأنفسهم، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرا.

المذهب الثاني: للفلاسفة، أن النظر الصحيح موجب للعلم أي هو العلة في حصوله على سبيل الاستقلال، وهذا المذهب مثل الذي قبله في إثبات الشريك مع مولانا جل وعز، وإسناد الهداية والعلم إلى غيره؛ إلا أن الفرق بينهما أن المعتزلة

---

(1) في ب: للعباد.

نسبوا وجود العلم النظري لقدرة العبد على طريق التوليد، والفلاسفة نسبوه لنظره فقط. وكلا الفريقين ضال مشرك بالله تعالى غيره، فخرج لك من هذا التقرير[1] أن في الربط الذي[2] بين النظر الصحيح والعلم الحاصل عقيبه أربعة مذاهب: مذهبان لأهل الحق:

أحدهما: مذهب القاضي وإمام الحرمين، أن الربط بينهما على طريق التضمن أي اللزوم العقلي، بمعنى أنه مهما خلق الله تعالى النظر الصحيح، ولم يخلق إثره آفة تضاده كالنوم ونحوه، فإنه يلزم عقلا أن يخلق جل وعلا العلم بالمنظور فيه من غير أن يكون لقدرة الناظر ولا لنظره الصحيح أثر في هذا العلم أصلا، بل كل ذلك مخلوق لمولانا جل وعز بلا واسطة، ولا معنى للكسب والاكتساب[3] المضاف لقدرة العبد إلا كون تلك القدرة تتعلق بما يخلق الله تعالى عندها من نظر، أو علم، أو غيرهما، من غير أن يكون لها[4] تأثير في شيء من الأفعال البتة.

المذهب الثاني: مذهب الشيخ الأشعري أن الربط بينهما على طريق العادة كالشبع مع الأكل، أي جرت عادته سبحانه أن يخلق العلم عند النظر الصحيح، كما جرت عادته أن يخلق الشبع عند الأكل، ويصح التخلف لو خَرَقَ الله سبحانه العادة.

ومذهبان لأهل البدعة والشرك والضلال:

أحدهما: مذهب المعتزلة أن الربط بين النظر الصحيح والعلم بطريق التولد، بمعنى أن الناظر هو الذي حصّل لنفسه العلم بقدرته التي[5] خلقها الله تعالى له؛ لكن بواسطة تحصيله النظر بها.

الثاني: مذهب الفلاسفة، أن الربط بينهما بطريق الإيجاب؛ بمعنى أن الناظر هو الذي حصّل لنفسه العلم بمجرد نظره الصحيح، إذ هو علةٌ مستقلة لحصوله، فأضاف كل من الفريقين نور العلم والهداية لغيره جل وعلا، وذلك لجهلهم وموت

---

(1) في ج القدير كما في د.
(2) في ج «في أن الربط بين».
(3) في ج، د «أو» الاكتساب.
(4) في ج لهما.
(5) في ب الذي

قلوبهم، وتكذيبهم بمقتضى قوله تعالى:﴿أَوَمَن كانَ مَيتًا فأَحيَيناهُ وجَعَلْنا لهُ نُورًا يَمشِي بهِ في النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ في الظُّلُماتِ ليسَ بخارجٍ مِنْهَا﴾[1]. وقوله جل وعلا:﴿اللهُ وَليُّ الذِين آمنوا يُخرجُهُم مِن الظُّلُمَاتِ إلى النُّورِ﴾[2] والأدلة على ذلك عقلية ونقلية كثيرة. وفي بيت المؤلف هذا أيضا احتراس عمّا يتوهم في البيت السابق، وهو قوله:«قد أنكر القوم تقليدا بلا نظر». إن النظر إنما طلبه هؤلاء القوم لكونه هوالذي يؤثر في حصول العلم واليقين، وإلا لم يكن لطلبه فائدة. فَدَفَع[3] هذا التوهم الفاسد بما ذكره في هذا البيت، وفيه إشارة إلى أن فائدة طلب النظر الصحيح، إنما هو لأجل أنه باب من أبواب الله تعالى. أجرى الله سبحانه العادة أن يخرج عنده للسائلين معروف الهداية والمعرفة، وشأنُ العبيد المضطرين إذا عرفوا أن من عادة الملك سيدهم إخراج المعروف المضطر إليه من باب من أبوابه اختارها لذلك، أنهم يؤمرون بالتوجه إلى تلك الباب المعتادة، ويمدُّون هناك أيدي الضراعة للملك؛ لعله يتفضل بإخراج المعروف الذي أجرى به العادة هناك. ومن المَعلُوم قطعا أن الباب لا أثر لها أصلا في ذلك المعروف ولا غيره، وأفهم مثل هذا في جميع الأسباب العادية من أكل طعام للشبع، ولبس ثوب للستر، ونزول مطر للنبات، وتقريب نار لنضج طعام، ونحو ذلك ممّا لا ينحصر، كل ذلك لا أثر له في شيء مما قارنه لا بطبعه، ولا بقوة، أو سرّ أودع فيه، كما يعتقد كثير ممن ضل وأشرك وابتدع. وإنما تلك الأمور أمارات وأبوابٌ نصبها سبحانه وتعالى بمحض اختياره لما شاء أن يخلق عندها. فقصدنا لها قصدٌ لله تعالى أن يخرج لنا من المعروف ما عودنا إخراجه عندها، وليس لها أثر في شيء البتة، فاحسن تدبُّر هذا الفصل فقد ضل فيه أكثر من ينتمي إلى الإسلام والسنة بزعمه، فضلا عن غيره.

---

(1) سورة الأنعام: 122.

(2) سورة البقرة: 257.

(3) في ج لدفع. وفي د فرفع.

قال «ابن دهاق» في شرح الإرشاد عندما تكلم على الأسباب العادية: وقد تبع الفيلسوفي في اعتقاد التأثير لها فيما قارنها أكثر عامة المؤمنين، قال: ولا خلاف في كفر من نسب لها التأثير بطباعها. واختلف في كفر من جعل لها تأثيرا بقوة أو سرٌ أودعه[1] الله تعالى فيها، ولو شاء لنزع تلك القوة منها، ولم يجعل لها أثرا في شيء، فمعتقد هذا مبتدع، وفي كفره قولان. وإنما الموحد السنيُّ هو الذي لم يسند لها أثرا البتة في شيء مما قارنها، لا بطبعها ولا بسر فيها أصلا. وإنما هي كالأبواب، والأمارات، على ما سبق تقريره. وإنما أطلت في هذا الموضع وإن[2] كان لو اختصر لكفَى دون هذا من الكلام، لفساد عقائد أكثر الناس ممن يشار إليهم، فضلا عن غيرهم في هذا الباب، وسيأتي لهذا مزيد تقرير في المواضع التي تليق به من هذا الكتاب وبالله التوفيق.

(1) في ج اودعها.
(2) في ب ولو.

فصل في أول الواجبات والاستدلال بالنظر في المخلوقات

21 - مـن وَاجـبٍ أولاً قـصـدٌ إلَـى نـظـرٍ   صَـحِيـحِ معنًى بلا نقصٍ ولا خَلَلِ

ش- قد اختلف المتكلمون في أول واجب على البالغ العاقل على سبعة أقوال:

الأول: للشيخ الأشعري رضي الله تعالى عنه أنه معرفة الله تعالى إذ هي أصل المعارف الدينية، وعليها يتفرع وجوب كل واجب.

الثاني: أنه النظر الموصل إليها، لأنه واجب[1]، وهو قبلها. وهو مذهب القاضي أبي بكر رضي الله عنه.

الثالث: أنه أول جزء من النظر؛ لأنه السابق في الوجود على ما بعده.

الرابع: أنه القصد إلى النظر الصحيح، لأنه قبل النظر وعُزي للقاضي أيضا واختاره «ابن فورك»[2] وإمام الحرمين، ومعنى القصد إلى النظر توجيهُ القلب إليه بصرفه عن كل شاغل يشغل عنه، ومن أعظم شواغله عمارةُ القلب بالدنيا في حال تعلم النظر، والتكبرُ عن سماع الحقّ، أو تفهُّم[3] ما يوصل إليه لاحتقاره أهل السنة المنتصبين لتعليم ذلك، أو حسدهم على ما أتاهم الله تعالى من فضله، والحياء المانع عن السؤال عمّا يضطرُّ إليه. وفي الحديث «الصحيح»[4] ‹لا ينال العلم مستحي ولا متكبر›[5]. وبالجملة فلا ينتفع بالنظر إلا من قصده، وفرّغ قلبه وسمعه إليه، كما قال تعالى:﴿**إِنَّ في ذلكَ لَذِكرَى لِمَنْ كَانَ لهُ قَلْبٌ أو أَلْقَى السَّمْعَ وهو شَهِيدٌ**﴾[6].

---

(1) ساقط من ج.

(2) محمد بن الحسين بن فورك أبو بكر الاصبهاني المتكلم صاحب التصانيف في الاصول توفي سنة 406 هـ. ترجمته في الشذرات (181/3) ووفيات الاعيان 272/4. والوافي 344/2. وعبر الذهبي.

(3) في د «اتوهم» وهو تصحيف.

(4) زيادة من ج.

(5) لفظ الدارمي لايتعلم من استحيى واستكبر. وفي البخاري «لايتعلم العلم ... الحديث» وفي ب «لاينال العلم متكبر ولامستحي».

(6) سورة ق: 37.

الخامس: أول واجب التقليد.

السادس: أول واجب النطق بالشهادتين.

السابع: أول واجب الشك. وقال به «أبو هاشم»[1] من المعتزلة، ولا يخفى ضعف هذا القول؛ فإن الشك في وجود الله تعالى وصفاته كفر، والكفر مطلوب الإزالة. فكيف يكون مطلوب الحصول، لا سيما على أصول المعتزلة القائلين بقبح الكفر لذاته، فيستحيل عقلا على أصولهم طلبه إلا أن يتأول «هذا القول»[2] بأن مراد قائله منه المجاز من باب التعبير بالملزوم عن[3] اللازم، أي الواجب، أولا أن يأتي المكلف بلازم الشك في أمر عظيم مضطر إلى معرفته، وهو القصد إلى تحصيله بالنظر الصحيح، فيرجع هذا القول على هذا التأويل إلى القول الذي اختاره إمام الحرمين.

وأما القول السادس: فهو ضعيف أيضا؛ لأنه إن أوجب أولا النطق بالشهادتين، وإن كان في القلب ما يضادها من شك ونحوه، فهو إيجاب للنفاق الذي هو أرذل الكفر، إذ النطق الذي لا يواطئه القلب كذبٌ ونفاق، بدليل قوله تعالى:﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ....﴾ إلى قوله:﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾[4]. وإن كان إنما يوجب النطق بالشهادتين بعدالجزم بمعناهما في القلب، إما تقليدا أو نظرا، لزم حينئذٍ أن لا يكون النطق أول واجب، بل تحصيل ما في القلب هو أول واجب.

وأما القول الخامس: فهو ضعيف أيضا، لأن التقليد لا يحصل المعرفة الواجبة، بدلالة نصوص الكتاب والسنة، وقد قدمنا دليل القاضي رضي الله عنه على إبطال التقليد وهو قوي جدًا، فعليك بذكره هنا.

---

(1) عبد السلام بن أبي علي بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو هاشم الجبائي أحد أئمة المعتزلة وله مصنفات في نصرة المذهب، ولد سنة 247 هـ وتوفي سنة 321 هـ ببغداد. ترجمته في وفيات الأعيان (183/3)والشذرات 289/2 وعبر الذهبي 187/2.

(2) ساقط من ج. (3) في د «على». (4) سورة المنافقون: 1.

وأمّا القول الثالث: فلا يخفى ضعفه أيضا؛ لأن جزء النظر لا يستقل بإفادة المعرفة فلا يسند إليه الوجوب[1] على الانفراد، كما لا يسند الوجوب لصوم نصف اليوم أو ربعه مثلا.

وكذا القول الثاني: ضعيف أيضا؛ لأنه إما أن يريد أولّ واجب باعتبار الواجبات التي هي مقاصد، ولاشك أن النظر ليس من المقاصد؛ وإنما هو وسيلة إلى المعرفة التي هي أول المقاصد الواجبة، فكان يلزمه أن يقول: أول واجب المعرفة. وإما أن يريد أول واجب باعتبار مايشتغل به المكلف، وسيلة كان أو مقصدا، ولاشك أن النظر ليس أولى[2] باعتبار ذلك، إذ الذي يشتغل به المكلف أولا، إنما هوالقصد إلى النظر بتوجيه القلب إليه، وتخليته عن كل ما يشغل عنه، فكان يلزمه على هذا أن يجعل أول واجب القصد إلى النظر كما اختاره إمام الحرمين، فلم يبق من هذه الأقوال السبعة سالمًا من التضعيف سوى القول الأول الذي يقول: أول واجب المعرفة. والقول الرابع الذي يقول أوّل واجب القصد إلى النظر. ثم إذا تأملت في هذين القولين وجدتهما غير مختلفين في المعنى، لأنّ أحدهما أراد الأولية باعتبار المقاصد، فلهذا قال: أول واجب المعرفة، والآخر أراد الأولية باعتبار ما يشتغل به المكلف ويطلب به على الإطلاق، فلهذا قال: أول واجب القصد إلى النظر.

قوله: «بلا نقص ولا خلل». أشار المؤلف بهذا الكلام إلى سببي فساد الدليل. وذلك أن الدليل الفاسد تارة يكون فساده لِحَيْدِ الناظر فيه عن الوجه الموصل إلى المعرفة، بأن يسلك هو شبهة لا توصل إلى المعرفة، كما يحيد من أراد أن يصل إلى موضع من الأمكنة المحسوسة عن الطريق الموصل إليه، فيسلك هو لجهله المركب طَريقا لا يصل إلى ذلك الموضع المقصود، وهذا كنظر الفلاسفة والمبتدعة، فإنهم أخطأوا الأنظار الصحيحة المبلغة إلى المعرفة، وسلكوا -لمحنتهم والعياذ بالله تعالى- ضدها. وتارة يفسد النظر لعدم تمامه والإخلال بجزء من أجزائه، وإن كان الناظر

---

(1) في ب الواجب.
(2) في ب، د أولا.

قد ابتدأه أولا على وجه السداد، كما تفسد الصلاة مثلا، وإن كان صاحبها قد ابتدأها على وجه السداد بالخروج عنها قبل التمام. فأشار المؤلف رضي[1] الله تعالى عنه بالنقص إلى الوجه الثاني من وجهي الفساد. وبالخلل إلى الوجه الأول، ويحتمل أن يكون قد استعمل الخلل فيما هو أعم من ذلك، فيكون من عطف العام على الخاص.

وبالجملة فالمدلول عليه من كلام المؤلف - أدام الله بقاءه - أن الواجب على من أراد أن يصل إلى المعرفة أن يقصد إلى الطرق الموصلة إليها، خوفا من الشبهات، والطرق المختلفة التي لا توصل إلى الحق، بل الباطل معها أكثر، ثم إذا ظفر بتلك الطرق الصحيحة فليصبر وليصابر نفسه، ويحبس عقله على التنقل بالفكر في ذلك الطريق الصحيح، من جزء إلى جزء؛ حتى يأتي على آخر أجزاء ذلك الطريق، لا يُنقص منها جزءا واحدا، فإنه إن فعل ذلك وانتهى إلى آخر ذلك الدليل الصحيح، فإن المولى الكريم قد أجرى العادة بمحض فضله أن يُدخل مَن مَنَّ عليه بذلك إلى بستان المعرفة يقتطف من ثمارها ما شاء، ثم ليسلك طرق باقي معارف الإيمان على هذا النحو واحدا بعد واحد، حتى يأتي على جميعها. ينتقل من بستان عقيدة إلى بستان آخر، كلما مرّ بواحدة ذاق طعم ثمارها. وأشرق في باطنه وظاهره ساطع أنوارها. فإذا حصلت له جميع عقائد الإيمان على هذه الصفة، فقد ظفر بكمياء السّعادة الأبدية. وفاز بإكسير النجاة من الخلود في سخط الرب الكريم. الذي لا طاقة ولا صبر لمخلوق على ذلك الهول العظيم، فليستعمل حينئذ جوارحه الظاهرة والباطنة في شكر هذه النعمة العظمى إلى الممات. مع اعترافه بالعجز والانغمار على كل أحواله من نعم المولى، وهيهات أن يقدر على شكر أدنى شيء منها حقيقة وهيهات.

واعلم أنه قد اختلف المتكلمون فيمن عدل عن النظر الصحيح، ووقع في شبهة بعد اتفاقهم على أن تلك الشبهة لا تفيد المعرفة، هل تفيد الجهل المركب. أو لا

---

(1) في ج رحمه الله.

تفيده؟ وما يوجد معها من الجهل فاتفاقي بلا ملازمة. وثالثها إن كان فاسد المادة صحيح الصورة أفاد الجهل لمن لم يشعر بفساد مادته. كمن اعتقد صدق قول القائل كل إنسان صهال، وكل صهّال فرس، فإن ذلك يفيده اعتقاد جهالة، وهي أن كل إنسان فرس. وإن كان فاسد الصورة لم يفد شيئا، كان صحيح المادة أو لا. كقول القائل مثلا، كل إنسان حيوان؛ وبعض الحيوان فرس، فإن اعتقاد صدق هاتين المقدمتين، لا يفيد المعتقد كون الإنسان فرسا، ولا كونه غير فرس، لأن الحكم بالفرس في الكبرى، إنما وقَع على بعض الحيوان، والحيوان أكثر أفرادا من الإنسان، يصدق عليه وعلى غيره. فاحتمل دخول الإنسان في هذا البعض الذي حكم عليه بالفرس، فيكون فرسا. ويحتمل أن لا يكون داخلا في هذا البعض. فلا يلزم الحكم عليه بالفرس، ولا بغيره. فإذًا هذا الدليل الفاسد الصورة لا يفيد معتقده جهلا، ولا غيره. والكلام متسع في أدلة هذه الأقوال، وقد استوفيناها في غير هذا التأليف. والكتب الحِكميَّة أنسب لها من هذا الموضع، ثم ليس تحتها كبير طائل، فترك التعرض لها أولى. والله أعلم.

ص -

22 - فانظر إذَا كُنْتَ ذَا عَقْلٍ وتَبْصِرَةٍ ... فَهَلْ تَرَى غَيْرَ خَلْقِ الوَاحِدِ الأَزَلِي

23 - كَمْ آيةٍ في كِتَابِ اللَّهِ تُرشِدُنَا ... للفِكَرِ فِي خَلْقِهِ طُوبَى لِمُمْتَثِلِ

24 - فَبَعْضُهَا قَدْ أَتَتْ في اللَّفْظِ مُجْمَلَةً ... وَبَعْضُهَا بَيَّنَتْ إجمَالَ مُحتَمِلِ

ش- هذا الكلام يحتمل أن يكون المؤلف -حفظه الله تعالى- قَصَدَ به تقوية باعث المكلف على القصد إلى النظر الصحيح المأمور به، وتنشيطه لذلك. وذلك بأن بيَّن «أن»[1] الطرق الموصلة إلى معرفة الله تعالى سهلة التناول لقربها وكثرتها جدا، بحيث «أنه»[2] مهما فتح المكلف بصره أو بصيرته أو شيئا من إدراكه لا يقع على الجملة والتفصيل إلا عليها. إذ كل ما سواه تعالى فهو فعله، ومخلوق له بلا واسطة، لا شريك له تعالى في شيء من ذلك البتة، ومامن مخلوق إلا وقد غمره

---

(1) ساقط من ب. (2) ساقط من ب، د.

من الأحوال اللازمة له، وآثار الافتقار التي تدرك بأدنى تأمل ما ينبئ كل ناظر فيه النظر السديد عمّا وجب له هو من الحدوث والفقر اللازم، وعن ما وجب لسيده الموجد له من الوجود أزلا وأبدا، والتنزه عن المثل والنظير. وسعة العلم والقدرة، وغير ذلك من الكمالات الواجبة له جل وعلا. فلهذا قال المؤلف أبقاه الله تعالى: (فانظر) إلى آخره، وهذا كما إذا كثرت أفعال عارف بصناعة من الصنائع، وظهرت للوجود على وجه لا تخفى، كعالم بصناعة البناء «مثلا»[1]، نفرضه بنى معظم مدينة أو جميعها وحده، ثم جاء من يريد أن يتوصل إلى معرفة قَدْر علم ذلك الصَّانع واقتداره على ضبط تلك الصنعة، فنقول له: ادر نظرك في المدينة إن كنت ذا عقل هل ترى فيها بناء «مّا»[2] لغير ذلك العارف المتوجد[3] في تلك الصناعة؟ فأينما تحركت وفتحت بصرك لم تعثر إلا على فعله الذي ينبئك عن عظيم قدره، بخلاف ما لوكان مع ذلك العارف شريك أو شركاء في المعرفة والفعل، بحيث فَعَلَ كل «منهم»[4] البعض، فإن الذي يريد التوصل إلى معرفة قدر أحدهم[5] في الصناعة والمعرفة، لا يتمكن من ذلك حتى يطلع على (عيْن)[6] صُنعه الخاص به، وربما كان هذا الفعل المستدل به بعيدا عن موضع الناظر، بحيث لا يصل إليه إلا بتعب عظيم من أعمال الرحلة، وإنهاك النفس، والمال، في طلب ذلك، فلا شك أن التوصل إلى معرفة من كان من الصناع على هذه الصفة عسير جدّا، وقد لا ينالها إلاّ القليل من الناس، لعجز الأكثر عن التوصل إلى طريق المعرفة، هذا في الأفعال المسندة إلى المخلوق بطريق المجاز، فكيف وكل الكائنات على الجملة والتفصيل هي أفعال لمولانا جل وعلا. حقيقة بلا واسطة ولا معاناة، ولا تغير في ذاته أو صفة من صفاته لأجل فعلها، ولا مفاوتة بينها بالنسبة إليه جل

---

(1) ساقط من «أ» ومثبت في غيرها.

(2) ساقط من ب، د.

(3) ب المتوحد بالحاء المهملة كما في ج، د.

(4) في ح «واحد منهما».

(5) في ح أحدهما.

(6) في د غير.

وعلا، ولا أثر لكل ما سواه تعالى في شيء من ذلك البتة. فإذًا أينما دار المتحرك بظاهره أو باطنه فليس يقع تحركه إلا بحركة مخلوقة لمولانا جل وعلا، قائمة بذات مخلوقةٍ له تعالى، جائلة في أنواع مخلوقاته، وكلها تنبئ بلسان الحال، الذي هو أفصح من لسان المقال عن أحوالها الناقصة، وعن أحوال سيدها الكاملة، أنباءً لا يحتمل كذبا ولا خُلفا، ﴿وإنْ من شيءٍ إلاّ يُسبحُ بحَمْدِهِ ولكِن لَا تَفقَهُونَ تسْبِيحَهم إنهُ كَانَ حَلِيمًا غفورًا﴾[1] وإلى هذا أشار المؤلف بقوله: «فهل ترى غير خلق[2] الواحد الأزلي». فكأنّ المؤلف رضي الله تعالى عنه أنشط بهذا الكلام المكلف من عقال[3] التكاسل عن النظر الصحيح والاستبعاد لنيله، فكأنه يقول له: أيها المكلف انهض لما أمرت به من النظر، وأبشر بنيل الغرض، فإن هذا المقصد الشريف مع تناهي شرفه وكونه كيمياء السعادة الأخروية، ليست أسباب نيله بفضل الله تعالى غريبة الوجود؛ متوعرة الحصول، بحيث يحتاج طالبها إلى رحلة[4] وتغرير بالنفس والمال، كما ألف ذلك في طلب الكنوز والكيمياء الدنيوية؛ بل أسباب نيل هذا المقصد العظيم متيسرة قريبة على كل موفق، إذ ذات الناظر (الباحث عليها)[5]. وكل ما يشاهده من الكائنات يسعفه بمقصوده من ذلك، ويدله على مطلوبه..

وأما قوله: «كم آية في كتاب الله ترشدنا» إلى آخره. ففيه بعدما نشط أولا للنظر عقلا ببيان سهولة مؤونته التنشيط له شرعا، لحضّ مولانا جل وعلا عليه إجمالا وتفصيلا في غير ما آية «من»[6] كتابه العزيز، ثم فيه مع ذلك الدفع في نحر من كسل عن النظر من الحشوية. وقال لجهله وشيطنته: التقليد هو الواجب والنظر في الأدلة محرّمٌ، واحتج على ذلك بحجج واهية: الأولى: أن النظر بدعة إذ لم ينقل عن النبي ﷺ ولا عن الصحابة التشاغل به، وكل بدعة رد، قال عليه الصلاة والسلام: ‹من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد›[7].

---

(1) سورة الاسراء: 44. (2) في ج خلق (الله) ولم يرد في البيت. (3) في عاقل.
(4) في ب «رحمة» وهو تصحيف. (5) الجملة في هامش أ و ساقطة من ب، ج، د. (6) في ج: في.
(7) رواه مسلم.

الثانية: نهيه عليه الصلاة والسلام عن الجدال كما ثبت في مسألة القدر.

الثالثة: قوله عليه الصلاة والسلام:‹عليكم بدين العجائز›[1] ولا يخفى هَوسُهم في حججهم الثلاث.

أما الأولى: فلا يخفى أنهم مفترون كاذبون فيما ادعوه من البدعة، وكيف يكون النظر في أدلة التوحيد بدعة؟ والقرآن مفصح بالحضّ عليه، والأمر به في غير ما آية، والإجماع على أن ذلك محكم لا نسخ فيه، وأيضا فجميع ما تعرض له أهل الحق من الأدلة وقرروه في كُتُبهم نقطة من بحر ما ذُكر من ذلك في القرآن العظيم، غاية الأمر أنهم بدلوا العبارة ووضعوا ألفاظا اصطلحوا عليها لقصد التقريب تعلما وتعليما، وذلك لا حجر فيه في جميع العلوم باتفاق العلماء المعتد برأيهم.

وأما الثانية: فلا تخفى سفاهة عقولهم فيها؛ إذ لا يشك عاقل في أن الجدال المنهي عنه إنما هو ما يكون على سبيل التعنت واللجاج، لقصد إبطال الحق، أو تصحيح الباطل، كما قال تعالى:﴿وجَادَلوا بالباطلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الحَقَّ﴾[2].

وقال في كفار قريش:﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾[3]. وقال:﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[4]. وأما الجدال بالحق لإظهاره، ولقمع الباطل، فلا يخفى أنه مأمور به، متداول بين السلف والخلف، مكرر في القرآن تكريرا يخرج عن الحصر، معلوم من دين الأنبياء مع أممهم ضرورة، وقد قال تعالى في كتابه العزيز:﴿وَجَادِلْهُمْ بالتي هِيَ أَحْسَنُ﴾[5]، وقال:﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الكِتَابِ إلاَّ بالتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[6]، ومجادلة نبينا عليه الصلاة والسلام لابن الزِّبَعْرَي[7] مشهورة، وحكاية مجادلة الرسل لأممهم في غير ماسورة من الكتاب العزيز لا تخفى على

---

(1) رواه ابن حبان في الضعفاء. (2) سورة غافر: 5. (3) سورة الزخرف: 58.

(4) سورة الحج: 3. (5) سورة النحل: 125. (6) سورة العنكبوت: 46.

(7) هو عبد الله السلمي ابن الزبعري. وهو الذي قال لقريش اسألوا محمدا ﷺ أكل ماعبد من دون الله في جهنم مع من عبد؟ فنحن نعبد الملائكة واليهود عُزير. وقد أذى الرسول ﷺ أشد الأذى وكان شاعرا فمدح الرسول بعد أن أسلم علم الفتح. (سيرة ابن هشام و نهاية الأرب).

مؤمن، على أن النظر في أدلة التوحيد الذي هو محل النزاع ليس هو عين الجدال ولا يستلزمه، فلو سُلم ذمُّ الجدال على العموم مثلا لما لزم منه ذم النظر أصلا، كيف ومولانا جل وعلا قد مدح أهل النظر والفكرة في مخلوقاته، ووسمهم بأنهم من أولي الألباب.

فقال جل من قائل: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الأَلْبَابِ...﴾ إلى قوله ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[1]. فما أرذل عقول هؤلاء الجهلة، حيث حكموا بتحريم أعلى شيء وأحسنه. ولم يستحيوا في ذلك من فضيحتهم البادية لكل عاقل مسدّد، والله تعالى ولي التوفيق بفضله.

وأما الثالثة: فالحديث آحاد، فلا يعارض الأدلة القطعية التي دلت على وجوب النظر، وعلى تقدير تسليم صحته، فيحتمل أن يكون المراد منه التفويض والانقياد لأحكام الشرع من غير معارضة لها، بمجرد تحسين أو تقبيح عقليين، أو خروج عن طاعة من تجب طاعته لمجرد حمية أو غضب. ويحتمل وهو الأظهر أن يكون المراد منه التمسك عند ثوران البدع وكثرة الاختلاف في أصول الدين بما كان مشهورا من العقائد، حتى أنه وصل إلى الصغير والكبير والذكر والأنثى. بحيث لو سئلت عنه عجوز من عجائز المسلمين لوجدتها مصممة عليه، منكرة لضده، فمن هذا النوع إنكار المعتزلة الشفاعة للعصاة في انقاذهم من النار، وحكمهم عليهم بالخلود في النار كالكفار أبد الآباد، ولا شك أن «من»[2] المشهور بين المسلمين -حتى أنه من دين العجائز فضلا عن غيرهن- الإقرار بالشفاعة في إنقاذ العصاة من النار، والابتهال إلى الله تعالى في إنالة هذه الشفاعة. والجزم بأن كل مؤمن لا بد له من دخول الجنة، وإن قتل أو زنى أو سرق، وكذلك مما اشتهر من دين الأمة ذكرهم وأنثاهم، أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. وأن «من يضلل الله فلا هادي له». «ومن يهد الله فلا مضل له»، وأن جميع الكائنات مخلوقة لمولانا جل وعلا

---

(1) سورة آل عمران: 190 - 191. (2) ساقط من ج.

بلا واسطة. وقد خالف في جميع هذه العقائد المبتدعة فزعموا أن إرادة الله تعالى خاصة بالطاعات المأمور بها فقط. وأن الضلالة والهداية بيد العبد. وأن أفعال العباد الاختيارية هم اخترعوها لأنفسهم بما خلق الله تعالى لهم من القدرة على ذلك، ونحو هذا مما هو كثير. ففي مثله قال عليه الصلاة والسلام:‹عليكم بدين العجائز›[1] أي عليكم في أمر الدين بما اشتهر بين المسلمين حتى أنه صار دينا لعجائزهم، فكيف بغيرهم والله تعالى اعلم.

قوله:«فبعضها قد أتت في اللفظ مجملة»، يعني مثل قوله تعالى:﴿**أولَمْ يَنظُرُوا في مَلَكُوتِ السَّمَواتِ والأَرْضِ ومَاخَلَقَ اللَّه من شَيءٍ**﴾[2] ونحوها.

قوله: «وبعضها بيّنت إجمال محتمل» يعني مثل قوله تعالى:﴿**إنَّ في خَلْقِ السَّمَواتِ والأَرْضِ واخْتِلاَفِ اللَّيْلِ والنَّهَارِ والفلكِ التي تجري في البَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ**﴾[3]. وكذا قوله[4] جل وعلا:﴿**قُلْ أَئِنكم لتَكْفُرُون بالَّذِي خَلَقَ الأرْض في يومين**﴾[5]. الآية، وكذا قوله:﴿**ومن آيَاتِهِ أنْ خَلَقَ لَكُم منْ أنْفُسِكُم أزْواجًا**﴾[6]. وكذا قوله:﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّه أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فاخْرَجْنا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوانُها**﴾[7] الآية، ونحو ذلك مما هو كثير وبالله التوفيق.

25 - فانظُر لِخِلقَتِهِ السَبْعَ الطِّباقَ وَفِي	عَـوالم الأَرْضِ مِـن سَـهْـلٍ ومِـن جَـبَـلِ
26 - إذْ قـالَ سُبْـحـانَـهُ في أَمْـرِهِ لَـهُـمَـا	أن إيـتِـيـا أَتـتَـا فـي الحيِن عـن عَـجَـلِ
27 - فافهم مُضمَّن باقِيهَا وكنْ فَطِنًا	لمَا اقـتـضَـاهُ خِـطَـابُ الـلَّـه وامـتَـثِـلِ
28 - قد أُمسكا في هَواءٍ دُونَ مَا عَمدٍ	كَـمَـا أَتَـى ذَاك فـي الـذِّكـرِ الحكـيـمِ تُـلِ

(1) رواه ابن حبان في الضعفاء «تقدم». ص 80.
(2) سورة الأعراف: 185.
(3) سورة البقرة: 164.
(4) في ج «وكذلك».
(5) سورة فصلت: 9.
(6) سورة الروم: 21.
(7) سورة فاطر: 27.

ش- لا خفاء أن النظر في ملكوت السموات والأرض للاستدلال والاعتبار، هو من أفضل القربات، وأنفع شيء للقلب، وأبعث على الاتصاف بعُلي الصفات. ففي الحديث عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «لا عبادة كالتفكر»[1]، وعنه عليه الصلاة والسلام:‹بينما رجل مستلق على فراشه إذ رفع رأسه نظر إلى السماء والنجوم، فقال أشهد أن لك ربا خالقا اللهم اغفر لي فنظر الله إليه فغفر له›[2]. وقال ﷺ:‹تفكر ساعة خير من عبادة سنة›[3]، واعلم أن المقصود الأصلي من النظر في هذه العوالم معرفة عقائد الإيمان، منها ليكون المكلف مستيقنا لها. ذا بصيرة فيها حتى لا يقول بقلبه ولا لسانه دنيا وأخرى «سمعت الناس يقولون شيئا فقلته»[4] والوجه الذي يسهل عليه الانتفاع بالنظر فيها، أن يستحضر قبل النظر المطالب التوحيدية في ذهنه، وينوي استفادة اليقين بها من الفكرة في العوالم، إن لم يكن حصل له قبل، أو تجديد ذكر اليقين للنفس إن كان قد حصل لها قبل، لأن التفكر لطلب ما هو مجهول وغير مستحضر أولا في الذهن، قليل الثمرة والجدوى. فينبغي إذًا أن يقصد إلى أن يستفيد أولا بنظره في العوالم وسيلة المقاصد التوحيدية كلها، وهي معرفة الحدوث لكل ما سوى الله تعالى. ثم ينظر بعد ذلك فيما يفيده معرفة ما يجب لمولانا جل وعلا من الصفات، وما يتنزه عنه من أضدادها المستحيلات. وما يجوز في حقه تعالى من الاختراع لكافة الممكنات. وإذا فرغ من ذلك سهل عليه اليقين في عقد النبوءات، إلا أن القسم المستحيل لا يحتاج له إلى نظر يخصه[5]، بل النظر الذي استفاد به معرفة ما يجب له تعالى هو بعينه يستفيد به ما يستحيل عليه تعالى، إذ المستحيل ضد الواجب، فإذًا المطالب التي يقصد أن يستفيد معرفتها من الفكرة في العوالم خمسة عشر مطلبا. وهي: معرفة الحدوث لكل ما سوى الله تعالى. ثم معرفة وجوده جل وعلا، وقِدَمه، وبقائه، ومخالفته لجميع الحوادث، وقيامه بنفسه، بمعنى أنه غني عن المحل والمخصص، ووحدانيته، بمعنى أنه لا ثاني له في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله.

---

(1) رواه ابن ماجة والطبراني «جزء حديث أوله لافقر أشد من الجهل... لاعبادة كالتفكير».

(2) رواه الحاكم.

(3) رواه ابن خبان «راجع الاحياء (423/4) وتخريج العراقي للحديث».

(4) جزء من حديث رواه البخاري «تقدم».

(5) هكذا في أصل «أ» وفي النسخة «ب» يحصله.

وقدرته، وإرادته المتعلقتين بجميع الممكنات، وعلمه المتعلق بجميع الواجبات، والجائزات، والمستحيلات، وحياته التي لا تتعلق بشيء، وسمعه وبصره المتعلقين بجميع الموجودات، وكلامه المنزه عن كونه بالحرف، أوالصوت[1]، المتعلق بما يتعلق به علمه من المتعلقات. فهذه أربعة عشر مطلبا. والخامس عشر معرفة جواز اختراعه تعالى لكافة الممكنات، بمعنى أن لا ترجيح لبعضها على بعض، كان صلاحًا أو أصلح، أو غيرهما، إلا بمحض اختياره وإرادته فقط. فهذه المطالب الخمسة عشر هي التي ينبغي أن تكون نصب عين المكلف أولاً، ولها يتوجه بفكرته في العوالم أن يستفيدها منها، وليقدر العاقل في نفسه هذه المطالب الشريفة بمثابة الأهلة الخفية التي يجب البحث على رؤيتها، لكونها أعلامًا لأعياد وأفراح عظيمة، وليقدر العوالم التي هي الأدلة لمعرفة هذه المطالب، بمثابة السماء التي تبصر تلك الأهلّة فيها، ونور البصيرة العقلية التي بها يجول في العوالم، ليبصر القلب فيها تلك الأهلة التوحيدية، بمثابة البصر الذي به يجول في آفاق السماء لتبصر عينه الهلال الحسي. وكما تتوفر الدواعي للبحث على رؤية الهلال الحسي الذي هو عَلَمٌ في العادة على موسم الفرح والسرور، كأهلة الأعياد ونحوها، فهذه المطالب التوحيدية هي والله أولى وأحق أن تتوفر الدواعي على البحث على رؤية البصيرة لها، ومن فتح له في رؤيته شيء منها في أدلة العوالم أراه لأخيه، إذ برؤية البصيرة لهذه الأهلة الإيمانية التوحيدية متشعشعة في كل أفق من آفاق العوالم، يجيء موسم عيد ذلك الرائي لها، وتترادف عليه بشائر الفرح والسرور، وما أعظمه والله من عيد وفرح وسرور، على من فُتح له في هذه الرؤية الفائقة، لأنه ظفر من هذه الرؤية بأنوار المعارف الإيمانية، التي هي ثمن ما لا يحاط به من نعيم فراديس الجنان، ومبشرة بالنجاة مما لا طاقة لمخلوق عليه من غضب الله تعالى، والخلود في أليم النيران، هذا كله ينبغي أن يستحضره المكلف أولاً في ذهنه، قبل الجولان بفكرته في العوالم ليتكامل اشتياقه، وتجتمع فكرته، وتنزاح شواغله، ويعظم ثوابه بحسن النية والاحتفال والتعظيم لما عظم الله تعالى، ولا شك أن إبراز المعاني المعقولة في قوالب المحسوسات التي لها تألف النفس، وهو أعون شيء على نهوض النفس، وموافقتها للعقل على ما يحب.

---

(1) في ج والصوت.

وأما وجه استفادة تلك المطالب التوحيدية من الفكرة في العوالم فسيأتي إن شاء الله تعالى بيانه على التفصيل في الفصول التي ترجم بها المؤلف رضي الله تعالى عنه، لافادة تلك المطالب. والكلام المُجملُ في بيان ذلك أن تقول لا شك أن النظر في العوالم من سموات وأرض. وغيرهما، يدل قطعًا أنها أمور ممكنة، وجد كل واحد منها بوجه مخصوص، من وجوه متنوعة وأنحاء مختلفة، مع جواز أن يكون على خلاف ذلك قطعا، إذ من الجائز مثلا في السموات أن لا تتحرك أصلا أو تتحرك على خلاف حركتها، أو يتحرك بعضها دون بعض، أو تستوي في الحركة، أو تتفاوت في الحركة، على خلاف ما هي عليه، أو تكون على مقدار خلاف المقدار التي هي عليه، وأن تكون أسفل، أو أعلى من المكان الذي هي فيه. بل يجوز أن تكون في مكان الأرض، والأرض في مكانها. وأن تكون عارية من النجوم أصلا. أو يكون فيها أكثر أو أقل ممّا وجد فيها. وأن تستوي تلك النجوم في المقدار والضوء والمحل والبعد، وأن تختلف على خلاف ما هي عليه. إلى غير ذلك من الممكنات التي لا حصر لها، فيُعلم أن جميعها حادث لاستحالة القدم على الممكنات، ثم يجب أن تكون مستندة في وجودها إلى موجد آخر، لاستحالة أن يوجد ممكن لنفسه، ثم يجب أن يكون هذا الموجود واجب القدم والبقاء، إذ لو جاز عليه العدم أزلا أو أبدًا، لوجب افتقار وجوده الجائز على هذا الفرض إلى موجد فيكون حادثا. ثم ينقل الكلام إلى موجده ويلزم فيه مثل ما لزم في الأول، ويلزم التسلسل وهو محال، وذلك يحيل وجود الإله. واستحالة وجوده توجب استحالة وجود العوالم التي استندت إليه، والفرض أنها محققة الوجود؛ فتعين أن موجدها واجب الوجود، لا يقبل العدم أزلاً ولا أبدًا. ثم يجب أن يكون هذا الموجد للعوالم مباينا في ذاته وصفاته وأفعاله[1] لجميعها، وإلا لزم أن يكون حادثا مثلها ويعجز مثل عجزها، فلا يوجد شيء من العوالم، وهو باطل بالمعاينة. ويجب أن يكون قائما بنفسه، إذ لو كانت ذاته صفة من الصفات، لاستحال أن يوجد

---

(1) ساقط من ج.

شيئا من العوالم، لا ستحالة قيام صفة القدرة والإرادة، والعلم، والحياة بذاته حينئذ، إذ الصفة لا تقوم بالصفة. ونفي واحد من هذه الصفات، يمنع وجود العوالم، فكيف بنفي جميعها؟ وكذا لو افتقر وجوده إلى فاعل لكان مستحيل الوجود، على ماعرفت فيما سبق، فيلزم أن لا توجد العوالم التي استند وجودها إليه. كيف وهي موجودة ضرورة.

ويلزم أن يكون واجب القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، لتوقف وجود العوالم[1] على اتصاف موجدها بوجوب هذه الصفات له، وأن يكون واحدا، إذ لو كان معه ثان يشاركه في الألوهية للزم أن لا يوجد شيء من العوالم للزوم عجزهما معًا اتفقا أو اختلفا.

أما مع الاختلاف بأن يريد أحدهما وجود جائز والآخر عدمه، فظاهر لاستحالة نفوذ إرادتَيْهما معًا، لما فيه من اجتماع النقيضين، فلا بد إذًا من عجزهما معًا، أو عجز أحدهما، ويستلزم عجز الآخر للمماثلة.

وأما مع الاتفاق فيستلزم أن يكون كل جوهرٍ فرد وعرضٍ قد استند إلى قدرتيهما معًا، وإرادتيهما معا، لوجوب العموم لقدرة الإله وإرادته، وذلك يوجب أن ينقسم بينهما كل جوهر وعرض، ليؤثر كل واحد منهما في بعضه، وذلك محال، فلزم من التمانع عند الاتفاق مالزم منه عند الاختلاف. ويجب أن يكون سميعا، بصيرا، متكلما، إذ لو انتفى واحد من هذه لزم الاتصاف بضده وهو نقص، وذلك محال، لاستلزامه أن يحتاج إلى من يكمله بدفع ذلك النقص «عنه»[2] وذلك يستلزم الحدوث المؤدي إلى استحالة وجوده أصلا فلا يوجد شيء من العوالم لتوقف وجودها على وجوده. ثم يجب أن تكون هذه العوالم وكل ممكن بالنسبة إلى هذا الموجد سواءً لا يترجح منها فعل ولا ترك بحسب ذاتيهما، كانا صلاحا أو أصلح أو غيرهما. إذ لو ترجح وجود ممكن منها لكونه أصلح حتى

---

(1) في ب العالم.

(2) زيادة من ج.

يجب أن يوجد خالق العوالم، للزم أن لا يقع في العوالم ضد ذلك. كيف ومن المقطوع به ضرورة أن الأصلح للكافر[1] أن لا يوجد أصلا، وقد وجد، بل الأصلح لجميع المكلفين أن يوجدوا في الجنة ابتداء، ولا يكلفوا بتكليف أصلا، وقس على هذا «سائر»[2] ما لا ينحصر، والمشاهد المحقق في جميع ذلك وقوع ضد الصلاح والأصلح، فوجب إذًا استواء الممكنات بالنسبة إليه تعالى، لا يترجح وجود شيء منها ولا عدمه إلا بمحض إرادته تعالى، بلا سبب ولا غرض ولا تعليل أصلا. وسيأتي لذلك كله مزيد بيان في فصوله[3] إن شاء الله تعالى، وإذا عرفت هذا كله فالنظر الذي حضَّ الله تعالى عليه في غير ما آية، هو النظر الذي يكون لاستفادة هذه المطالب النفيسة، وما يتبعها من المعاني والاعتبار، وهو مقصود المؤلف أيضا، بقوله«فانظر لخلقته السبع الطباق». أي ذات الطباق؛ لأن الطباق مصدر، فالوصف به لا بد فيه من تأويل. ومعنى كونها طباقا أن بعضها فوق بعض، من طابَق النعل إذا خصفها طبقا فوق طبق.

قوله: «إذ قال سبحانه في أمره لهما». إذ هذه ظرف زمان ماض بمعنى حين، فلابدّ لها من متعلق، ولا يصح تعلقها بقوله انظر لما يلزم عليه من المحال. وهو طلب إيقاع النظر المستقبل في الزّمان الماضي، ولا بالمصدر في قوله خلقته، لما يلزم عليه من الفصل بين معمولات المصدر الذي هو كالموصول، ومعمولاتُه كالصلة ، وبين المصدر بأجنبي، وهو المعطوف في قوله: (وفي عالم) إلى آخره، إذ هو معمول لانظر، فتعين إذًا أن يقدّر لهذا الظرف عامل محذوف يدل عليه المصدر على طريق الاستئناف البياني، كأن سائلا يسأل[4] عند سماعه قول المؤلف لخلقته السبع الطباق[5] فقال: كيف خلقها؟ أو في أي زمان خلقها؟ فقال المؤلف مجيبا له: خلقها (إذ قال سبحانه في أمره لهما) أي لنوعي عالم السموات وعالم الأرضين، ومعنى أمره سبحانه للسموات والأرضين بالإتيان وامتثالهما أنه أراد تكوينهما[6]

---

(1) في ب الكفار وهو تصحيف. (2) زيادة من ب. (3) في ب اصوله.
(4) في ج سأل. (5) ساقط من ج. (6) في ب «تكون بينهما».

فلم يمتنعا عليه ووجدتا كما أرادهما، وكانتا في ذلك كالمأمور المطيع، إذا ورد عليه أمرُ الآمر المطاع. وهو من المجاز الذي يسمّى التمثيل، ويسمى أيضا استعارة تمثيلية.

وفائدة هذه الاستعارة التنبيه على سُرعة انقياد الكائنات، لقدرة مولانا جل وعلا، وإرادته وتنزهه تعالى عن أن يكون إيجاده للكائنات بمعاناة أو معالجة، وقوله تعالى:﴿طَوعًا أَوْ كَرهًا﴾[1] مثل أيضا للزوم تأثير قدرته فيهما، وإن امتناعهما من الانقياد لقدرته وإرادته مستحيل.

قال الزمخشري[2]:[فإن قلت لم ذكر الأرض مع السماء وانتظمهما[3] في الأمر بالإتيان، والأرض مخلوقة قبل السماء «بيومين»[4]؟. قلت: قد خلق جرم الأرض أولا غير مَدْحُوة ثم دحاها بعد خلق السماء، كما قال:﴿والأَرْضَ بَعْدَ ذلكَ دَحَاهَا﴾[5]. فالمعنى ائتيا على ما ينبغي أن تأتيا عليه من الشكل والوصف، ائتي يأرض مدحوة، قرارا ومهادا لأهلك، أو ائتي ياسماء مُقَّببة سقفا لهم ومعنى الإتيان الحصول والوقوع، كما تقول أتي علمهُ مرضيا، وجاء مقبولا، ويجوز أن يكون المعنى لتأت كل واحدة منكما صاحبتها[6] الإتيان الذي أريده، وتقتضيه الحكمة والتدبير من كون الأرض قرارا للسماء، وكون السماء سقفا للأرض. وتنصره قراءة من قرأ آتيا وآتينا][7] بمعنى قرأ وايتا في مكان إيتيا. وقرأ وأتينا في مكان جوابهما آتينا»[8]. [وأتينا من المواتاة. وهي الموافقة أي لتُؤات كل واحدة أختها ولتوافقهما. قالتا وافقنا وساعدنا، ويحتمل وافقا أمري ومشيئتي. ولا تمتنعا[9]].

---

(1) سورة فصلت: 11.

(2) هو محمود بن عمرو بن محمد جار الله الزمخشري أبو القاسم. امام عصره في اللغة. وصاحب كتاب الكشاف (467 - 538) ترجمته في الشذرات (118/4). ووفيات الأعيان (168/5). ومعجم المفسرين (666/2).

(3) في أ، د «وانتظمها».

(4) زيادة من الكشاف (445/3).

(5) سورة النازعات: 30.

(6) في ج «لصاحبتها».

(7) النص في الكشاف (446/3).

(8) ساقط من ج، د.

(9) النص في الكشاف (446/3).

قوله: «فَافهَم مُضَمَّن بَاقِيهَا». يعني باقي الآية التي نص فيها سبحانه على وقوع هذا الأمر منه للسموات والأرض من قوله جل وعلا:﴿قُلْ أئنَّكُم لَتَكفرُونَ بالَّذي خَلقَ الأرضَ في يومَيْنِ﴾ إلى قوله﴿ذَلِكَ تَقْدِيرُ العَزِيزِ العَلِيمِ﴾[1]. وقوله: «وكن فطنا» لما اقتضاه خطاب الله؛ يعني في هذه الآية، من الدلالة على وجوب وجوده جل وعلا، واتصافه بالقدرة التامة العامة، والإرادة النافذة في جميع الممكنات. والعلم الشامل لكل ما دقَّ أو جل من المعلومات، وتنزهه تعالى عن شريك في ملكه، إذ وجوده يوجب الفساد وتعطيل الوجود، لما شوهد من هذه العوالم المتكاثرة ذوات النظم المحكم، والعجائب التي تتعذر إحاطة العقول بأدناها، فضلا عن أعاليها، إلى غير ذلك من صفاته جل وعلا التي تقتضيها دلالة الآية بالمطابقة أو الالتزام.

قوله: «وامتثل» يحتمل أن يكون المأمور بامتثاله ما دلت عليه هذه الآية في قوله تعالى:﴿قُلْ أئنَّكُمْ لَتَكفُرُونَ بِالَّذِي خَلقَ الأرضَ فِي يَومَيْنِ﴾[2] من الأمر بإخلاص العبادة للمولى العظيم الذي انفرد بخلق العوالم كلها علويها وسُفليها منافعها ومضارها، وكل ما سواه على الجملة والتفصيل، إنما هو فعله وملكه لا شركة لكل[3] ما سواه بإيجاد أو إعدام، أو تقديم أو تأخير، أو نفع أو إضرار، أو تدبير في أثرٍ ما، فكيف يصح أن يكفر أو يعصي أو يشرك بغيره من نفس أو شيطان أو هوى، من هذا فعله وملكه؟ ويحتمل أن يكون المراد امتثل، أو امر مولانا جل وعلا بالفكر والنظر في مخلوقاته، والتدبر لآياته. كقوله تعالى:﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ من شيءٍ﴾[4]. وقوله جل من قائل:﴿قل انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[5]. وقوله تبارك اسمه: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ القُرْآنَ﴾[6].

---

(1) سورة فصلت: (9 - 12). (2) سورة فصلت: 9.

(3) في ج «له لكل». (4) سورة الأعراف: 185.

(5) سورة يونس: 101. (6) سورة محمد: 24

قوله: «قد أمسكا. في هواء دون ما عمد». الضمير يعود على عالمي السموات والأرض والعُمُد بضم العين والميم[1] وبفتحهما جمع عماد[2] أو عمود. وهي الأساطين كالسواري ونحوها يرفع عليها الجرم الثقيل في الهواء، خوف سقوطه لو بقي وحده في الهواء. هكذا أجرى سبحانه وتعالى العادة في كثير من الأجسام، مع القطع بأن ذلك العماد لا أثر له لا بطبعه ولا بقوة أودعت فيه، في إمساك ما عليه من الجرم، وثباته في حيزه، لاستحالة التأثير من كل ما سواه جل وعلا. وإنما الممسك له فوق ذلك العماد الله جل وعلا وحده، على الاستقلال بلا شريك معه في ذلك، لا عماد ولا غيره أصلا، لكن أجرى (الله)[3] سبحانه وتعالى العادة بمحض الاختيار أنه إنما يخلق هذا الثبات في الهواء للأجرام الثقيلة، إذا كان تحتها عماد، فهو تعالى يخلق الثبات عند هذا العماد، لا به ولا شركة للعماد، ولا إعانة له بوجه من الوجوه البتة، في ثبات ما فوقه في حيزه المراد، وإنما له مجرد الدلالة العادية فقط على خلق مَنْ[4] تعالى عن الشريك، والوزير، والوكيل، والمعين، والآلة، والمعالجة، ثبات الجرم الثقيل فوقه. فالقصد منّا إلى هذا العماد لرفع ثقيل فوقه، إنما هو قصد إلى باب من أبواب الله تعالى، أجرى عادته تعالى بمحض اختياره أن يخرج للسائلين عنده معروف رفع هذا الثقيل وثباته في الحَيز المراد، ولاأثر فيه لتلك الباب، ولا سرّ فيها لذلك أصلا، كما أن هذا حكم سائر الأسباب العادية من طعام لشبع، وماء لري، ونار لاحراق أو نضج طعام، وماء لنبات، وثوب لستر، وسكين لقطع، ونحو ذلك ممّا لا ينحصر، فاحسن الاعتقاد في هذا الفصل، فقد ضل فيه من لا يعدُّ كثرة ممن يشار إليه عِلما ودينا فضلا عن غيرهم.

فقول المؤلف حفظه الله تعالى: «قد أُمسكا في هواء دون مَا عمد». يعني به أن المولى جل وعلا قد خرق العادة في هذين العالمين فخلق فيهما مع تناهي ثقلهما

---

(1) ساقط من ج.
(2) في ب «عامد».
(3) زيادة من ج.
(4) في ج. وفي د «على خلق من اللّه».

التماسك والثبات في حيزهما المرادين من غير عماد يكون تحتهما، فقد أخرج سبحانه معروف الثبات فيهما غير مصاحب لبابه المألوف في غيرهما، فلم يفارق هذان العالمان غيرهما من سائر الأجسام الثقيلة إلا في عدم مصاحبة ثباتهما للباب العادي، ومصاحبة سائر الأجسام الثقيلة لها.

وأما إضافة ذلك الثبات والتماسك إلى الله تعالى وحده من غير شريك ولا آلة ولا معين، فقد اشترك فيه الجميع من غير فرق البتة، وإذا تأملت هذا الثبات والتماسك في كونه وُجد في بعض الأجرام عند عماد، وفي بعضها بدونه مع جواز أن يكون ثبات الجميع عند العماد أو بدونه، أو يتعاكس الأمر بين المعتمد منها فيكون غير معتمد، وبين غير المعتمد منها فيكون معتمدا، إذِ الأجسام كلها متساوية في حقيقة الجرمية، فما جاز على بعضها جاز على الآخر، دلّك هذا الاختصاص الجائز على احتياج جميع العوالم إلى موجد لها مخصص لكل واحد منها بما شاء له من الجائزات، واجب الوجود، ليس بجسم ولا جسماني، موصوف بالقدرة التامّة، والإرادة العامّة، والحياة الكاملة، والعلم الشامل، واجب لهُ كلُّ كمال من سمع، وبصر، وكلام على ما يليق بجلاله، منزه عن وجود شريك له في ذاته أو صفاته أو أفعاله. فتبارك الله رب العالمين، لا إله إلا هو.

قوله: «كما أتى ذاك في الذكر الحكيم تلي»، يعني كما أتى هذا الإمساك لهما في القرآن عامًا وخاصًا. فالعام كقوله تعالى:﴿إنّ اللهَ يُمسكُ السّمواتِ والأرْضَ أن تزولَا. ولئن زَالَتَا إن أمسَكَهُمَا من أحدٍ من بَعدِهِ﴾[1]. والخاص كقوله جل من قائل:﴿اللهُ الذِي رفعَ السّمواتِ بغيرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾[2]. وقوله:﴿وَيُمسِكُ السَّمَاءَ أن تقَعَ عَلَى الأرْضِ إلاّ بإذنهِ﴾[3] وفي تذييله جل وعلا الآية الأولى بقوله:﴿إنهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[4]، إشارة إلى أنه جل وعلا تفضل بعدم معالجة الثقلين بالعقوبة، حيث أمسك السموات والأرض، وكانتا جديرتين بأن تُهدّا هدًّا، لعظم

(1) سورة فاطر: 41. (2) سورة الرعد: 2.
(3) سورة الحج: 65. (4) سورة فاطر: 41.

شركهم بالمولى الكبير المتعال. والكاف في قول المؤلف كما أتى يحتمل أن تكون للتعليل، وهو ظاهر، ويحتمل أن تكون للتشبيه. وما مصدرية على الحتمالين، ومعنى التشبيه على الاحتمال الثاني أنه يقول أمسكا في الهواء دون عمد إمساكا يشبه في كونه قطعيا لاريب في إتيان ذلك متلوًّا في الذكر الحكيم.

29 - أَرسَى الجبالَ بهَا كَيْلَا تَميدَ بِنَا   مَافي الهواءِ مَتَى لم يحتَبِسْ يَمِلِ

30 - فاعجَبْ لِقدرَةِ مولانَا التي بَهرتْ   إذ زادَ مافي الهَوَاءِ ثِقَلًا عَلَى ثِقَلِ

ش- الباء في قوله بها ظرفيّة، بمعنى في، والضمير يعود على الأرض، ومعنى إرساء الجبال في الأرض خلقُها فيها ثابتة متمكنة راسخة. وأشار بقوله: «كي لا تميد بنا» أي تميل وتضطرب يمينا وشمالا، إلى قوله تعالى:﴿**والقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أن تَمِيدَ بِكُمْ**﴾(1). أي كراهية أن تميد بكم، أو لئلا تميد بكم. ووجه مناسبة سكون الأرض عن الاضطراب والميد بمن فيها عند إرساء الجبال فيها على طريق العادة والجملة من غير نظر إلى ما تقتضيه الحقيقة والتفصيل، إن جرم الأرض قبل أن تخلق فيها الجبال كانت كورة حقيقية بسيطة الطبع، والعادة في مثل ذلك أن يتحرك بالاستدارة كالأفلاك. فكان من حق الأرض عادة أن تتحرك كذلك، وأن تتحرك بأدنى سبب لتحريك، «كما هو الشأن في الأشكال الكوروية»(2). فلما خلقت الجبال على وجهها تفاوتت جوانبها وتوجهت الجبال بحسب العادة لثقلها نحو المركز، فصارت لها كالأوتاد التي تمنعها عن الحركة عادة. وقيل لما خلق الله تعالى الأرض، جعلت تمور فقالت الملائكة عليهم السلام، ماهي بمقر لأحد على ظهرها، فاصبحت وقد أرسيت بالجبال.

وإذا تأملت أيضا «كيفية»(3) إرساء الأرض بالجبال عرض لك فيه ثلاثة أمور: كل واحد منها يصلح لثبات الأرض معه عادة.

(1) سورة النحل: 15.

(2) مابين المعقفين في هامش الاصل «أ» واشار الناسخ بحرف خ ومعناه من نسخة أخرى: أما بقية الأصول فهو ضمن الكلام، وفي د ساقط.

(3) ساقط من ب.

أحدها: أن تكون تلك الجبال كلها تحت الأرض كالأساطين والسواري «لها»[1].

والثاني: أن تكون مركوزة فيها من فوقها ذاهبة في باطنها كالمسامير.

الثالث: «وضعها ملقاة»[2] فوقها غير مركوزة ولا ذاهبة في باطنها. ثم إنه لم يقع من هذه الأمور الثلاثة سوى الأمر الثالث مع جواز وقوع غيره بدلا منه، فيستدل بذلك عن احتياج تلك الجبال إلى قادر مختار قهار، يرجح بعض الممكنات على بعض بمحض اختياره وإرادته. وتُتَمِّم باقي الدلالة على ما سبق. وهذه الجائزات الثلاثة للجبال، إنما هي باعتبار إرساء الأرض بها. وأمّا إذا نظرنا إلى الجائزات عليها التي اختصت ببعضها على الإطلاق خرج من ذلك أوجه لا تنحصر كاختصاص بعضها بالصغر، وبعضها بالكبر، وبعضها بالطُّول، وبعضها بالقصر، وبعضها بالعرض، وبعضها بالبياض، وبعضها بالسواد. مع جواز أن يكون كل واحد على خلاف ما هو عليه. إلى غير ذلك من الوجوه التي يطول تتبُّعها، وكل ذلك ينادي بالاحتياج إلى المولى العظيم الغنيّ عن كل ما سواه، المفتقر إليه كل ما عداه، لا رب غيره ولا خير إلا خيرهُ. ثم إذا تأملت حكمة اختياره جل وعلا خلق الجبال ووضعها على ظاهر الأرض، وهو الوجه الثالث، دون أن يختار في وضعها أحد الوجهين الباقيين الجائزين، وجدته جل وعلا قرن مع هذا الوجه الجائز[3] الذي رجحه بمحض[4] اختياره مصالح دينية ودنيوية، لا تصح تلك المصالح مع الجائزين الآخرين.

أما المصالح الدينية فمنها الاستدلال بمشاهدتها على الأوجه المخصوصة التي سبقت الإشارة إلى بعضها فوق الأرض، على ما يجب له تعالى وما يستحيل، وما

---

(1) ساقط من ج.
(2) في ج «أن تكون موضوعة».
(3) في ج «الجائز الواحد».
(4) في ج «بعض».

يجوز، على ماسبقت الإشارة إليه. «ووجه الاستدلال بالجائزات»[1] وهو من أعظم المصالح، ولهذا حض سبحانه على التأمل في كيفية خلقها بقوله:﴿أَفَلا يَنظُرُون إلى الإِبِلِ كيفَ خُلِقتْ وإلَى السَّمَاءِ كَيفَ رُفعتْ وإلَى الجِبَالِ كَيفَ نُصِبَت﴾[2]، ومنها الإيواء إليها بقصد العبادة في كهوفها وخلواتها، أو اتباع شعبها بقصد الفرار بالدين المشرف من الفتن، كما وردالحديث في ذلك. وكم من متعبّد فيها بالأقطاب والأبدال وكم من مأوىً فيها للمنقطعين لله تعالى، أهل النجدة في الدين الأقوياء الرجال، نفعنا الله تعالى ببركتهم وحشرنا بفضله في زمرتهم.

وأما المصالح الدنيوية، فمنها المساكن والحصون التي يتحصن بها. في أعاليها وأسافلها، والإيواء إليها بإيداع الذخائر ونحوها، والاستناد عند المخاوف وملاحمة العدوّ إلى وعرها، والاهتداء عند خوف التلف في مختلف الطرق ومتسع القفار بأعلامها إلىغير ذلك مما يطول تعداده، وأين هذه المصالح لو كانت الجبال كالسواري تحت الأرض، والأرض كسطح مبسوط فوقها أو كانت مستمرة[3] في بواطن الأرض لا يبدو منها إلا أطراف رؤوسها. فسبحان الحكيم العليم الرؤوف الرحيم ذي الفضل العظيم لاإله إلا هو. ومن هنا نستخرج النكتة في تنصيص مولانا جل وعز على فوقية الجبال على الأرض عند ذكر خلقها فقال تعالى:﴿وجَعَلَ فيهَا رَوَاسِيَ من فَوقِهَا﴾[4]. «ولم يكتف جلَّ وعلا بأن يقول وجعل فيها رواسي فحسب»[5] كما اكتفى عن ذلك في آية أخرى كقوله:﴿وجَعَلْنَا فيهَا رَوَاسِي شامخَاتٍ﴾[6] وقوله:﴿وجَعَلْنَا في الأَرضِ رَوَاسِي﴾[7] وقوله:﴿وجَعَلَ لَهَا رَواسِي﴾[8]، لأن هذه الآيات لم يوت بها لبيان كيفية خلق العوالم على التفصيل فناسبها الاختصار بخلاف تلك.

قوله: «مافي الهواء متى لم يُحتبس يمل». ما اسم موصول مبتدأ خبره الجملة الشرطية، في قوله متى إلى آخره، وأتى بهذه الجملة دليلا على احتياج الأرض عادة

---

(1) مابين المعقفين الحقه الناسخ في هامش «أ» مشيرا إليه بحرف خ ومعناه من نسخة أخرى وفي بقية الاصول ضمن الكلام.

(2) سورة الغاشية: 17 - 19. (3) في ج، د «مسمرة». (4) سورة فصلت: 10.

(5) مابين المعقفين زيادة من ب، ج، د.

(6) سورة المرسلات: 27. (7) سورة الأنبياء: 31. (8) سورة النمل: 61.

إلى الجبال التي وقع تماسكها عند وضعها فيها. ولمّا كان هذا الكلام يوهم أن الجبال هي التي أثرت في ثبات الأرض دفع[1] هذا الابهام بقوله: «فاعجب لقدرة مولانا التي بهرت»، إلى آخره، فنبّه بهذا على أن إسناد ثبات الأرض ومنعها من الميدان إلى الجبال، ليس على طريق الحقيقة. وإنما هو على طريق المجاز، كسائر الإسنادات التي تقع للأسباب العادية في قولنا الطعام يشبع، والماء يروي، والنار تحرق. والثوب يستر، والسكين تقطع، ونحو ذلك مما لا ينحصر..

أما إسناد ثبات الأرض ومنعها من الميدان على سبيل الحقيقة، فليس تصح نسبته لشيء سوى مولانا جل وعز؛ إذ لا خالق سواه (تعالى)[2] فهو المستقل بإمساك الأرض وحده بلا واسطة كما قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يُمسِكُ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا**﴾[3]. لكنه سبحانه وتعالى اختار أن يخلق هذا الإمساك والثبات للأرض عند خلقه الجبال، ووضعه لها فوق سطحها، ولا أثر للجبال في ذلك التماسك والثبات أصلا، لا بطبعها ولا بقوة فيها، تعالى وجل أن يكون معه شريك في ملكه، يؤثر في أثر مّا، واستدل المؤلف على ذلك زيادة على أدلة الوحدانية العقلية والنقلية بدليل خاص بهذا الموضع. وهو قوله: «إذ زاد ما في الهواء ثقلا على ثقل»، يعني أن المعتاد في الأجرام الثقيلة إذا وضعت في الهواء لم تتماسك ولم تثبت فيه، فإذا زيد عليها ثقل آخر كان ذلك أحرى وأدعى لعدم ثباتها، وسرعة نزولها، ولا شك أن الأرض من هذا القبيل، فإنها جرم ثقيل أثبتها[4] الله تعالى، وأمسكها في الهواء من غير عمد على خلاف العادة «ومنعها»[5] من الحركة والاضطراب عند وضعه الجبال فوقها، اختيارا منه جل وعلا، ولا يصح أن يكون للجبال أثرٌ في تماسكها البتة، إذ الذي تقتضيه العادة لو بقيت معها أن يكون اضطراب الأرض وسرعة نزولها إلى الأسفل عند وضع الجبال عليها أشد مما كان لها من ذلك قبل وضع الجبال، إذ الجبال قد زادتها ثقلا إلى ثقلها، وذلك يستلزم طلب زيادة في التسفل

---

(1) في ج رفع. (2) ساقط من ب. (3) سورة فاطر: 41. (4) في ب «واثبتها».
(5) زيادة من ب.

عادة، فإذًا الثبات الذي للأرض في الهواء لا يصح أن ينسب على الحقيقة إلى الجبال. لاعقلا ولا شرعا ولا عادة، فالتعجب إذًا والتعظيم إنما هو لقدرة مولانا جل وعز، الذي حرك بها ما في الهواء عند قلة ثقله وأمسكه وأثبته عند زيادة ثقل عليه. ولهذا قال المؤلف ابقاه الله تعالى: «فاعجب لقدرة مولانا التي بهرت»، أي التي غلبت كل ممكن، وأثرت فيه على وفق ما أراد المولى جل وعلا، جرى ذلك الممكن على وفق العادة أولا، فهي التي تغلب العوائد وتحكم عليها بالتقرير أو الخرق، لا أن للعوائد ثباتا معها عند إرادة المولى العظيم خلافها.

فإن قلتَ: إنما يصح هذا الذي ذكرتم إذا ثبت أن جرم الأرض ثابتٌ في الهواء. ولعله مُعتمد على شيء تحته، وهو جرم كوري فصار أولا قبل وضع الجبال عليه يضطرب فوق السّطح الذي تحته، إمّا وحده أو لأدنى سبب على ماعرف في الجسم الكوري إذا كان فوق سطح.

فالجواب أن مرادنا بالأرض هنا العالَم السفلي الذي هو مقابل للعالم العلوي، ولا خفاء في وجوب فراغ هذا العالم السفلي، وانتهائه إلى طرف لا يكون تحته شيء، إذ لو كان كل جرم يجب أن يعتمد على جرم تحته، لزم أن يدخل في الوجود من الحوادث ما لا نهاية له، وهو مستحيل على الضرورة، وإذا وجب عقلا انتهاء هذا العالم السفلي، والمعبّر عنه بالأرض إلى طرف لا يكون تحته شيء، لزم أن تكون الأرض قد أثبتت في الهواء قبل وضع الجبال عليها، ثم زادت بوضع الجبال عليها ثقلا إلى ثقلها، فلا ممسك إذًا للجميع إلا الله تعالى، ولا يصح أن يقال إن كوريتها أوجبت لها الخفة والثبات في الهواء وحدها، إذ لا يشك عاقل أن أصغر حجر صغير كوري من أجزائها، إذا رمي به في الهواء لم يثبت فيه ونزل إلى الأسفل سريعا، فكيف بجرم الأرض الذي اشتمل على أضعاف منه لا تنحصر؟ فإذْ من قول المؤلف إذْ زاد علة لقوله قبل وصف قدرة مولانا جل وعز، بهرت أي غلبت العوائد وحكمت عليها بالخرق، لأجل أن العادة اقتضت خلاف ما اقتضته القدرة، ولا غلبة إلا مع المنازعة، وإن كانت هنا مجازا. ويحتمل أن يكون علة لقوله، فأعجب وهو أظهر، إذ لا يخلو الوجه الأول من تكلف، وما في قوله: «ما

في الهواء» موصول اسمي واقعٌ على الأرض، والثقل المزيد هو ثقل الجبال التي وضعت فوقها، والثقل الآخر المزيد إليه وهو ثقلها في نفسها، والله تعالى أعلم.

31 - فِيهَا مِنَ الخَلقِ أنواعٌ منَّوعةٌ ... مالاَ يُحيطُ بهِ وَصْفٌ لمُحتَفِلِ

32 - في البَرِّ والبحرِ بَل قَد زَاد في عددِ ... ما البَرُّ منهُ علَى شيءٍ بِمُشتَمِلِ

33 - نَعَمْ[1] لأقواتِ كلِّ الخلقِ قَدَّرهَا ... مُدبرُ الخلْقِ والأرزاقِ والأجَلِ

34 - بذَاكَ بَارَكَ فيهَا فاحتوتْ نِعَمًا ... فَضْلاً مِنَ اللّهِ، جلّ اللّهُ عنْ مَثَلِ

ش- لما ذكر المؤلف حفظه الله تعالى وجه الاعتبار بنفس خلقة الأرض، وهيئة تماسكها في الهواء مع جبالها الشامخة التي زاد في ثقلها بغير عمد، ذكر هنا وجه الاعتبار بما بثّ الله تعالى فيها من أنواع المخلوقات التي تفُوتُ الحصر، وجعل كل نوع يباين غيره في أوصاف كثيرة معَ جواز أن يكون مثله في كل شيء، ثم نوّع أيضا كل نوع إلى أصناف مختلفة، وأفراد متكاثرة، كل خصّه بما شاء من الجائزات كتنويعه سبحانه الحيوان مثلا إلى إنسان مفكر، وفرس صاهل، وحمار ناهق، وطائر، وسابح، إلىغير ذلك مما لا يعلمه إلاّ الله تعالى الذي انفرد بخلق العوالم كلها، وتدبير ما ظهر أو خفي من شؤونها، ثم نوّع كل واحد إلى أصناف مختلفة، وأفراد متكاثرة، كتنويعه الإنسان مثلا إلى أصناف من عربي، وعجمي، وزنجي، وصقلبي، وغيرهم. وكل من أصناف الحيوان صغيرها، وكبيرها، جليلها، وحقيرها، قد احتوى على أفراد متكاثرة لا يأخذها الحصر، مختلفة الألوان، والألسنة، والأمزجة، والصفات، الخلقية، والخُلُقية، قام بخلقها والإحاطة بجميع أحوالها خالقُها الذي تعالى أن يشغله شأنٌ عن شأنٍ، تبارك ذو الجلال والإكرام. وكذلك غيره من سائر الحيوانات التي لا يأخذها الحصر كبيرها وصغيرها، كل قام بتدبير شؤونه، وما يحتاج إليه أكمل قيام، ولقد أحسن من قال، وقد نسب ذلك «للزمخشري» أنه أنشده عند الممات، واستدل بذلك على توبته من بدعته المشهورة، والله تعالى أعلم،

---

(1) هكذا وردت في جميع الاصول وفي نسخة للمنظومة غير مشروحة «نِعَمْ» بكسر النون. والملاحظ أن الأصل المشروح «أ» صُحح النظم على نسخة بخط الناظم. لذا فان ماجاء في غيره فهو تصحيف.

يامن يرى مدّ البعوض جناحها ... في ظلمة الليل البهيم الأليلِ[1]
ويرى نياط[2] عرُوقها في نحرِهَا ... والمخّ في تلك العظام النُّحلِ
ويرى خرير دمائها[3] متسلسلاً[4] ... في جسمها[5] من مفصل في مفصلِ
ويرى وصول غذاء الجنين ببطنها ... في ظلمة الأحشاء بغير تمغلِ[6]
ويرى مكان الوطء من اقدامها ... في سيرها وخطيطها[7] المستعجلِ
ويرى ويعلم كلّ[8] ماهو دونها ... سُبحانه من مالك متفضِّلِ[9]
امنن عليَّ بتوبة أمحُو بها[10] ... ماكان[11] مني في الزمان الأولِ

قوله في البر والبحر هو بدل من المجرور الأول، وهو قوله فيها.

قوله: «بل قد زاد في عدد» الضّمير يعود على البحر، يعني أن المخلوقات التي أودع سبحانه في البحر تزيد مافي البر بأنواع كثيرة لا تنحصر، بحيث صار ما في البر وإن كَثُر بالنسبة إلى ما أودع في البحر كلاَ شيء، وانظر حكمة الله سبحانه وعظيم قدرته، أن جعل حيوانات البر لا تثبت حياتها عند انطباق ماء البحر عليها، وحيوانات البحر بالعكس، مع أن الهواء ألطف من الماء بكثير، حتى لا يتوهم أن انطباق الجسم الكثيف هو سبب الغم للروح فلا يستطيع الثبات معه، فنوّع سبحانه

---

(1) الأبيات في المشتطرف: 152/2.
(2) في المصدر السابق مياط.
(3) في المصدر السابق: الدم في أوداجه.
(4) في المصدر السابق: متنقلا.
(5) في المصدر السابق في جريها.
(6) في المصدر السابق: تمقل.
(7) في المصدر السابق: وحثيثها.
(8) في المصدر السابق: ويعلم حس.
(9) في المصدر السابق: «في قاع بحر مظلم متهول» عجز البيت.
(10) في المصدر السابق: تمحو بها. وفي الكشاف وردت ثلاثة أبيات فقط وهي:

يامن يرى البعوض في جناحها ... في ظلمة الليل البهيم الأليل
ويرى عروق نياطها في نحرها ... والمخ في تلك العظم النحل
اغفر لعبد تاب من فرطاته ... ماكان منه في الزمان الأول

(11) في ب «ما مني».

وتعالى على السبب الواحد العادي الضدّين ليُنبه بذلك انعزال الأسباب العادية عن التأثير البتة، وأن ما وجد معها من الكائنات فبمحض خلق الله تعالى بلا واسطة.

قوله: «نعم لأقوات كل الخلق قدرها». الضمير يعود على الأرض، يعني أنه سبحانه قدر في الأرض أقوات أهلها، أي أرزاقهم ومعايشهم وما يصلح بهم من نبات، وحبوب، وشجر، وماء، وغير ذلك مما لا يعلمه إلا الله تبارك وتعالى، وأكثر[1] سبحانه «ذلك»[2] فيها كثرة تخرج عن الحصر، حتى أنه سبحانه جعل نفس أجزائها قوتا لبعض الحيوانات، كالحيوان الذي يتعيّش بطين الأرض وترابها، فصارت الأرض لهذا كأنها كلها أقواتٌ للخلق. فلهذا قال المؤلف حفظه الله: «لأقوات كل الخلق قدرها».

قوله: «بذاك بارك الله فيها»، يعني بسبب أن الأرض مقدرة ومهيأة لأقوات كل الخلائق الذين نُشروا فيها، وقد عرفت كثرتهم وخروجهم عن «حدّ»[3] الحصر بارك جل وعلا فيها. أي أكثر خيرها وأنماه حتى صارت تهتز بأنواع النبات، والشجر، والدخائر الرطبة، واليابسة، الظاهرة، والباطنة، وبالمياه المعينة الكثيرة المطردة،، والمساكن الممهدة المتّسعة، لتفي بأقوات تلك المخلوقات الخارجة عن الحصر، حتى لا يقع تزاحم من جميعهم على نوع واحد من القوت، ولهذا يموج[4] فيها من لا سبب له ولا ذخيرة من طير ونحوه، فلا يروح إلى مأواه إلا وهو ممتلئ شبعا[5] بعد أن غدا أخمص من الجوع، وهكذا كل نوع من المخلوقات له من أقوات الأرض قسطه المعلوم، فهو مدركه لا محالة، فلم يحتج الخلق لو عقلوا في إدراك ما قسم لهم من ذلك إلى كبير معاناة تؤدي إلى تضييع حق من حقوق الله تعالى، بل لو رزقوا القناعة، فكل غني بتوسعة المولى العظيم لا يحتاج معها أن يزاحم أحدا أو ينازعه، ولا أن يُتعب سرّه فيما كفي مؤونته قبل أن يخلق في الأرض.

(1) في ب واكثر ذلك. (2) ساقط من ج.
(3) ساقط من ج. (4) في ج يصرح.
(5) ساقط من ج.

وأشار المؤلف بهذا الكلام إلى معنى قوله تعالى في الأرض حين خلقها: ﴿وبَارَكَ فيهَا وقدَّرَ فيهَا أقواتَهَا في أرْبَعَةِ أيّامٍ سَوَاءً للسَّائِلِينَ﴾[1]. أي الطالبين المحتاجين للأقوات وإلى توسعها وتكثير بركاتها، قطع سبحانه العذر لمن تعسرت عليه العبادة في موضع مخصوص منها فقال تعالى: ﴿يَاعبادِيَ الذينَ آمَنُوا إنّ أرْضِي وَاسِعَةٌ فأيَّايَ فاعبدُونِ﴾[2]. وحكى قول الملائكة لمن توفتهم وهم ظالمو أنفسهم، فقال جل من قائل: ﴿إنَّ الذينَ تَوفاهُمُ المَلَائِكَةُ ظَالِمِي أنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كنتُمْ. قَالُوا كنَّا مُستضعَفِينَ في الأرضِ. قالُوا أَلَمْ تكنْ أرضُ اللّهِ وَاسِعَةً فتُهَاجرُوا فِيهَا﴾[3]

ص -

35 - كَذَا السَموات لا تخفي عَجَائِبُهَا يَكفِيكَ ظَاهرُهَا عن غيبهَا انْعزِلِ

36 - من خَمسِمِائَةِ عامٍ كُلُّ واحدةٍ كَذَا ارتفَاعُ سُموكِ الكلِّ لا تَخلِ

ش- لا شك أن عجائب السّموات وما اختصت به من نوادر الأسرار، وذخائر الأنوار، مما علم بالشرع، وشهدت به المشاهدة، وإن كان ماغاب عنّا لا حصر له، لكن ظواهر الأشياء تدل على بواطنها، وما خفي منها دلالة إجمالية، وكيف لا تكون معدن الأسرار، ومطلع الأنوار، وهي الموضع الطاهرالذي لم يعص الله تعالى فيه قط طرفة عين، إلا ما كان من إبليس، وقد طُرد ولُعن، بل هي على عظمها وسعة أرجائها مملوءة بأنوار ذكر الله تعالى، وصنوف العبادات والمعارف التي لا حصر لها، ولا يُطرقها نقصٌ البتة، وما عَمَرَهَا إلا المقربون الطاهرون المطهرون الذين لم تَتق قط أنفسهم الكريمة الزكية ولا تتُوقُ أبدًا لغير عبادة المولى العظيم، والاستهتار بذكره من غير فترة، ولا غفلة، ولا نوم، ولا سآمة، ولا إعياء، ولا شهوة، لهم في غير ذلك على الدوام، وفيهم أكابرُ الملائكة المتلقُّون لكلام الله تعالى ووحيه، السُّفراءُ بينه وبين رسله، كجبريل، وميكائل، وإسرافيل، على جميعهم الصلاة والسلام، فاعرف شرفها على الجملة بشرف الساكنين بها واعتناء المولى العظيم بشأنها.

(1) سورة فصلت: 10. (2) سورة العنكبوت: 56. (3) سورة النساء: 97.

قوله: «يكفيك ظاهرها». يعني بالظاهر ما عرف بالشرع أو بالمشاهدة، وإنما كفي؛ لأن فيه غاية العبرة للمعتبرين.

قوله: «عن غيبها انعزل»، يعني بالغيب ضد الظاهر. وهو ما لا طريق إلى معرفته لا من جهة الشرع ولا من جهة المشاهدة، وذلك ككثير مما يهذي به المنجمون، وأهل الفلسفة في هيآت الأفلاك وهيآت حركاتها وحركات أنجمها بمحض تخيلات، هي أوهنُ من خيط العنكبوت، ومعنى الإنعزال المأمور به في هذا النوع تركه قولا واعتقادا، إذ هو (اتباع)[1] لما لا طريق إلى علمه، وقد قال تعالى:﴿وَلَا تَقْفُ مَالَيْسَ لكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[2]. وكم من مخذول من الناس مُصاب في عقله وفي دينه، ترك ما يعنيه من تعلّم العلوم الشرعية، والعمل بمقتضاها، وشغل[3] نفسه بتعلّم تلك العلوم الواهية التي قررها[4] من لا خلاق له من الفلاسفة لِقَصْد الرئاسة، والإغراب على الناس بالباطل المحّضِ.

قوله: «من خمسمائة عام كل واحدة» هذا مما لا طريق إلى معرفته إلا من جهة الشرع، وقد نُقل وصفُ غِلَظِهَا بهذا المقدار في أحاديث.

قوله: «كذا ارتفاع سُموك الكل». أي مقدار ذهابها في سمت العلوّ بالنسبة إلى ما تحتها، يعني أن بُعدَ كل واحدة منها في العُلوّ عمّا تحتها خمسمائة سنة. وقد أشار سبحانه في القرآن إلي امتداد ذلك البعد فقال جل من قائل:﴿أأنتم أشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّماءُ بَنَاهَا رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَاهَا﴾[5]. ولا خفاء أن كون غلظ ذواتها، ورفع سموكها على هذا المقدار المخصوص، مع جواز غيره مما لا ينحصرُ من المقادير، شاهدٌ بحدوثها من جهة ملازمتها للحوادث، وشاهدٌ بافتقارها إلى قادر مختار، خلقها كما شاء، وكيف شاء، لأن اختصاص أحد الأمرين الجائزين بالوقوع بدلا

(1) ساقط من ج.
(2) سورة الاسراء: 36.
(3) في ج ويشغل.
(4) في ب قدرها.
(5) سورة النازعات: 28.

عن مقابله المساوي له في الجواز، لا يمكن أن يقع إلا بفاعل قادر مختار، مرجح لوقوع ذلك الجائز على مقابله بمشيئته، إذ لو ترجح وقوع جائز بمجرد حقيقته الجائزة لزم مثل ذلك في كل جائز، فتقع الجائزات المتقابلات كلها، وذلك يستلزم اجتماع الأضداد في الوجود، ووقوع ما لا نهاية له، وكلاهما مستحيلٌ على الضرورة... وتَمِّمْ الدلالة لما بقي من الصفات على ما سبق بيانه، وبالله تعالى التوفيق.

ص -

37 - والشمسُ تجري كَجَرْيِ البَدْرِ في فَلَكٍ   عَلى التَّعاقُبِ في الأوقَاتِ والدُّوَلِ

38 - تجيءُ دأبًا معَ الإصبَاحِ مشرقةً   والبَدرُ يتلُو غُروبَ الضوءِ[1] عَنْ عجلِ

ش- لا شك أن لكل من الشمس[2] والقمر حركتين:

أحدهما: (الحركة)[3] اليومية التي معها الليل والنهار، وهي من المشرق إلى المغرب يحركهما الله تعالى عند تحريكه الفلك الأعظم الذي الجميع في جوفه.

والثانية: من المغرب إلى المشرق، ينقلهما الله سبحانه وتعالى في الثمان والعشرين منزلة، من منزلة إلى منزلة حتى يقطعها جميع الفلك بالسير، وهما مختلفان في هذه الحركة بالبطء والسرعة، فالقمر أسرع فيها من الشمس، يقطع الفلك كله بهذه الحركة في شهر، والشمس إنما تقطع الفلك بها في سنة، وحركةُ الشمس على منطقة البروج الأثني عشر لا تخرج عنها، ولا عرض لها، بخلاف القمر فإنه قد يخرج عنها إذا كان له عرضٌ. ولا خفاء في دلالة هاتين الحركتين على حدوث كل من الجرمين العلويين، وعلى افتقارهما إلى القادر المختار تبارك وتعالى، إذ من الجائز على هذين العلويين، أن يلزما السكون على الدوام أو مرة مرة، وأن يتحركا[4] على خلاف الحركة المعهودة لهما، كأن يتحركا على خلاف

---

(1) في هامش «أ» تصحيح «الشمس» وفي هامش ب «الضوء» فالنسختان متعاكستان ولم يشر الناسخان على أن التصحيح عن نسخة بخط المؤلف كالعادة في تصحيح النظم.

(2) هذا حسب رأي علماء الفلك في ذلك الوقت.

(3) ساقط من ب.

(4) في ج «ان يتحرك كل».

منطقة البرُوج، أو تكون الحركتان معا من المشرق إلى المغرب، أو من المغرب إلى المشرق، والحركة اليوميةُ من المغرب إلى المشرق، والسنويّة والشهرية على العكس، أو يتحركا بين الجنوب والشمال، لا بين المشرق والمغرب، إلى غير ذلك من أوجه الجواز التي لا تنحصر. فاختصاصُهما بأحد المتقابلين أو المتقابلات من كل نوع من أنواع الجائزات، مع جواز الاتصاف بغيره يشهد قطعًا باحتياجهما، واحتياج محالهما وأعراضهما إلى الفاعل المختار، كما يشهد على القطع اختصاص كل واحد منهما بمقدار مخصوص، وضوء مخصوص، وفلك مخصوص، وموضع منه على الخصوص، بالافتقار إلى القادر المختار المنفرد بالألوهية والاختراع، لما يشاء الربُّ العالم الحكيم المدبّر القهار جل وعلا.

فقول[1] المؤلف: «في الشمس تجري كجري البدر في فلك»، الظاهر أنه أراد به الشبه بينهما في الحركتين، والجامع بينهما الاتحاد في المنازل، والبروج، والجهة. وإن اختلفا بالبطء والسرعة والمحل وأحكام أخر.

قوله: «على التعاقب في الأوقات والدول». أي بسيرهما على الدوام من غير فترة في الأوقات كالساعات وأجزائها. والدول كدولة عالم الليل، ودولة عالم النهار، ودول الصيف، والشتاء، والربيع، والخريف، ونحوها[2]، إذ مع هذه الأوقات من التغيّرات في العوالم الأرضية ما يكون مع اختلاف دول الملوك ونحوهم[3]، ويحتمل أن يكون المراد بالدول الدول العرفية، فيكون فيه التنبيه على عظم قدرة الله تعالى في قهره لهذين العلويين على سيرهما الخاص الذي قرن به - من فضله- مصالح دينيّة ودنيويّة. وأتقن سُبحانه ذلك، ومنعهما من الانتقاض والتغيُّر في السير وغيره. بحيث مرّت عليهما أوقات ودُول كثيرة، وتغيرات عظيمة في العالم[4]، وهما لا يتغيران عما أريد منهما، إلى أن يجيء الوقت الذي أراد الله تعالى فيه خراب العالم العلوي والسفلي، كما قال تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ

---

(1) في ج فقال.
(2) زيادة من ب، ج، د.
(3) ساقط من ب.
(4) في ب العوالم كما في ج.

لَهَا﴾[1] قيل هو الوقت الذي تستقر فيه، وينقطع جريها وهو يوم القيامة. قوله: «تجيء دَأْبَا» أي عادة عودها الله تعالى إياها.

قوله: «مع الاصباح مشرقة». مراده بإشراقها عند الإصباح ظهور بعض آثارها إذ ذاك، من بياض فجر وحمرة ونحوها[2]

قوله: «والبدر يتلو غروب الضوء عن عجل». هذا التلوّ الذي ذُكر هنا هو في حركتهما اليومية، ومراده بالضوء الضوء الذي أجرى الله تعالى العادة يخلقه عند كون الشمس فوق الأفق، ولا أثر فيه للشمس البتة، لا بطبعها ولا بقوة أودعت فيها، وقد اختلف في ذلك الضوء الذي يخلقه الله تعالى عندها أو عند غيرها من الأجرام. من نجم أو سراج ونحوهما، هل هو جسم أو عرضٌ؟ وأدلة كل من القولين لا تليق بهذا المختصر، وإنما قال المؤلف: (والبدر يتلو) ولم يقل الهلال. لأن البدر إنما يقال على جرم القمر عند كماله، ولا شك أنه في حال كماله يكون طلوعه من المشرق عند[3] غروب الشمس، بخلاف حاله فيما قبل أوفيما بعد.

ص -

39 - وَفِي النـجُـومِ اهتِـدَاءٌ ثـم زِينَـتُـهَـا مَن لمْ يُفكِّرْ بِنُورِ العَقلِ لم يَنَـلِ

40 - مَع حِفْظِهَا سَارِقًا لِلسَّمْعِ ذَا حيَلِ من أجلِ حِفْظِ الإلَـهِ الوحيَ لـلرُّسُـلِ

ش- اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أراد أن يخلق هذه الحيوانات الأرضية وبَثُّها بثًا لا ينحصر. خلق لهم هذه الدار الدنيوية وأسكنهم فيها حتى ينقلهم منها إلى دار الآخرة، وهيأ لهم فيها معايشهم ومصالحهم على وفق ما أراد بعد أن مهّد لهم أرض هذه الدار، ومدَّهَا لهم مدًّا أفضل منها كثيرا على مقدار حاجتهم، حتى لا يحصل بينهم فيها تضايق ولا تزاحم، ثم نصب عليها هذا السقف السماوي على هيئة هي أحسن هيئات السقوف، في لونه، وزينته، وكيفية وضعه، إذ هو كقبة

---

(1) سورة يس: 38.

(2) في د: ونحوهما.

(3) في ب حين وفي ج «يكون عند طلوعه من المشرق حين» غُروب.

مضروبة على بسيط الأرض، لا صدع فيها ولا شقوق، ولا وصل ولا تفاوت فيما بين الأجزاء. ولما كان أكثر مصالح هذه الحيوانات دينيّا ودنيويّا، أوقفه سبحانه بمحض اختياره على أن يصرفهم فيها ويحرك ظواهرهم وبواطنهم لنيلها، وكان هذا التصرف لا يتم عادة لأكثرهم إلا بضوء يأنس به، ويبصر عنده مقاصده، وإن كان من المعلوم المقطوع به أن لا أثر لضوء، ولا لظلمة في أبصار، ولا عدمه، ولا في أنس ووحشة، كما أنه لا أثر للأرض في استقرار شيء من الكائنات عليها، إلا أن العادة أجراها سُبحانه بأن هذه المصالح إنما يخلقها مع هذه الأمور لا بها، فلهذا أوقد لهم سُبحانه سراجا وهاجا، خلق معه ضوءا عظيما امتد في الآفاق، ودخل معهم في البيوت والكهوف، ولم يحجب منفعته جدار ولا سقف، ولا رواق، ولم يتعب سبحانه أحدًا في منفعة هذا السراج الوهاج، وتفضل سبحانه بأن منعه من الانطفاء بالأفواه، وعند هبوب الرياح، واضطراب الأمواج وتصاعد الهول العجاج، وإلا فلو أنفق كل مافي الأرض من مال، وجمع كل ما فيها من الأدهان، وملئت كلها بالسُّرج العادية بالليل حتى لم يخل منها مكان. ما بلغت منفعة هذا السراج العظيم. الذي تفضل به المولى الكريم... ثم لما أراد سبحانه أن يريح أكثر الأبدان من تعب تصرفها، وأن يمنعهم من الحركات التي كانوا فيها، أطفأ لهم تعالى هذا السراج وغيبه عنهم إلى حيث شاء، فتنكرت عليهم الأرض والطرقات، واستوحشوا مما ألفوه قبل ذلك قريبا من المواضع والتصرفات، فخلت المحاج[1] وانقطعت الأصوات، وخر كل صريعا لجنبه، غائبا عن أقرب شيء إليه من حسه ونفسه، قد ظهر على ذاته الخضوع طوعا أو كرها للحي القيوم، القهار الذي لا تأخذه سنة ولا نوم. رب الأرض والسموات. ولمّا أراد سبحانه أن يُصرف كثيرا من الناس بالليل في مصالح دينيّة أو دنيوية، لينتهزوا الفرصة فيها بالخلوة عن جمهور الناس، ويسلموا فيها من شر كل ذي شر، آنسهم سبحانه في دياجي الليل بزينة النجوم الزّاهرات. وعرفهم الاهتداء بها برا وبحرا في الطرق المختلفات، وأزاحَ

(1) هكذا ورد في أصل «أ» وفي بقية الأصول زيّادة كلمتين «منهم حينئذ» المحاج والمعنى يقتضي ذلك.

عن قلوبهم بمشاهدتها غمرَةَ الجهل بما مضى أو بقي من الليل من أزمنةٍ وساعات، ثم حفظ سُبحانه وتعالى بما ينفصل عنها من الشُّهب المحرقة السماء من كل شيطان مارد، يريد أن يتلقف شيئا مما تجول فيه ملا ئكتها الكرام من المغيبات. قال تعالى:﴿**إنَّا زيّنَا السَّمَاءَ الدُّنيَا بزِينَةِ الكَوَاكِبِ وحِفظًا من كلّ شَيطَانٍ مَاردٍ لا يسمَعُونَ إلَى الملَإِ الأعلىٰ، ويقذفُونَ من كلّ جَانب دُحُورًا ولهم عذابٌ واصبٌ إلاّ من خَطِف الخطفةَ فأتبعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ**﴾[1]. وقال جل من قائل:﴿**ولقدْ جَعلنَا في السمَاءِ برُوجًا وزيّناهَا للنّاظرينَ وحفظنَاهَا من كلّ شيطَانٍ رَجيمٍ إلاّ من اسْترقَ السمْعَ فأتبعهُ شِهَابٌ مُبينٌ**﴾[2]، ومعنى حفظ السماء من كل شيطان رجيم، منعهم منها فلا يقدر أحدٌ منهم أن يصعد إليها، أو يوسوس أهلها، أو يتصرف في أمرها، أو يطلع على أحوالها كما مكنوا من ذلك في الأرض. وعن ابن عباس[3] رضي الله عنهما أنهم كانوا لا يحجبون عن السموات، فلما ولد عيسى[4] عليه السلام منعوا من ثلاثة سماوات، فلما ولد سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام منعوا من كلّها. وقال تعالى في سورة الملك:﴿**وَلقدْ زَيّنَا السّماءَ الدّنْيَا بمَصَابِيحَ وجعلنَاهَا رُجومًا للشيَّاطِينِ وأعتدْنَا لهُم عذَابَ السّعِيرِ**﴾[5].

وفائدة تنكير المصابيح في هذه الآية، التكثير والتعظيم، أي بأي مصابيح لا توازيها مصابيحكم إضاءة وكثرة. والرجوم جمع رجم سمي به ما يرجم به، ومعنى كون الكواكب مراجم للشياطين، أن الشهب التي تنقض لرمي المسترقة منهم منفصلة من نار الكواكب لا أنهم يرجمون بالكواكب أنفسها، لأنها قارة في الفلك، وما ذاك إلا كقبس يؤخذ من نار، والنار ثابتة كاملةٌ لا تنقص. وفي

---

(1) سورة الصافات: 10.

(2) سورة الحجر: 16 - 18.

(3) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب صحابي جليل وكان ملازما لرسول الله ﷺ وروى عنه كثيرا من الأحاديث وله دور كبير في التفسير وتأويل القرآن، ولد أثناء الحصار قبل الهجرة وتوفي بالطائف سنة 68 هـ عن عمر يبلغ 71 سنة.

ترجمته في الشذرات 51/1 معجم المفسرين 310/1، وتهذيب التهذيب 216/5.

(4) عيسى عليه السلام أرسل إلى بني اسرائيل، وبعثه متقدمة على رسالة سيدنا محمد ﷺ بنحو 570 سنة.

(5) سورة الملك: 5.

الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما عن نفر من الأنصار أن رسول الله ﷺ قال لهم «ما كنتم تقولون في هذا النجم الذي يرمى به؟ قالوا يانبي الله كنا نقول: حين رأيناها يرمى بها، مات مَلِكٌ «مُلِّك»[1]، وُلِدَ مولود، مات مولود، فقال رسول الله ﷺ: ليس ذلك كذلك ولكن الله تبارك وتعالى كان إذا قضى أمرا في خلقه سمعه حملة العرش فسبّحوا فسبّح من تحتهم بتسبيحهم فسبح من تحت ذلك فلا يزال التسبيح يهبط حتى ينتهي إلى السماء الدنيا، فيسبحوا فيقول بعضهم لبعض: مِمَّ سبحتم؟ فيقولون: سبح من فوقنا فسبحنا لتسبيحهم. فيقولون: ألا تسألون من فوقكم مِمَّ سبحوا؟ فيقولون: مثل ذلك حتى ينتهوا إلى حملة العرش فيقال لهم مم سبحتم؟ فيقولون قضى الله في خلقه كذا وكذا، للأمر الذي كان يهبط به الخبر من سماء إلى سماء حتى ينتهي إلى سماء الدنيا فيتحدثوا به، فتسترقه الشياطين بالسمع على توهم واختلاف، ثم يأتون به الكهنة[2] من الأرض فيحدثونهم فيخطئون ويصيبون، فتُحدّثُ به الكهان. فيصيبون بعضا ويخطئون بعضا. ثم إن الله تعالى حجب الشياطين بهذه النجوم التي يقذفون بها فانقطعت الكهانة اليوم فلا كهانة»[3]. وقد اختلف متى كان هذا الرمي بالنجوم؟. فقيل إنما حدث بعد مبعثه ﷺ لئلا تلتبس الكهانة بالوحي؛ ولأن ذلك أظهر للحجة وأقطع للشبهة، واحتج من قال بهذا بكون العرب قد استغربت ذلك حتى فزعوا لذلك، وسار بعضهم إلى عمرو[4] بن أمية الثقفي، وكان من دهاة العرب، فقالوا: ياعمرو ألا ترى ما حدث في السماء من القذف بالنجوم؟ فقال: بلى. فانظروا فإن كانت معالم النجوم التي يهتدي بها في البر والبحر، ويعرف بها الأنواء من الصيف والشتاء[5]، بما يصلح الناس في معاشهم هي التي يرمى بها. فهي والله طي الدنيا، وهلاك الخلق الذي فيها، وإن كانت نجومًا غيرها، وهي ثابتة على حالها، فهذا

---

(1) في ج «وولد ملك».

(2) في ب الكهان.

(3) رواه مسلم في كتاب «اسلام» مختصرا وبالفاظ قريبة في الأصل.

(4) عمرو بن أمية الثقفي عاش في الجاهلية.

(5) في ج الشط. وهو تصحيف.

لأمر أراد الله به هذا الخلق. فلو كانوا يعرفون هذا الرمي بالنجوم قبل ذلك ما أنكروه. وأيضا إنكار الجن مما يدل على حدوثها. قال تعالى حكاية عنهم:﴿**وإنّا كُنَّا نقعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ للسَّمْعِ**﴾ الآية[1] وقيل بل كان قديما ويدل عليه حديث ابن عباس السابق، وقد ذكره قوم من قدماء الجاهلية في أشعارهم فوصفوا الرمي بالنجوم قال بشر بن أبي خازم[2]:

والعَيرُ يُرهِقهَا الغبارُ وجَحْشُها ينقضُّ خلفهما انقضَاضَ الكوكَبِ

وقال أوس بن حجر[3]:

وانقضّ كالدرّيِّ يتبعُهُ نقعٌ يثورُ تخالُهُ طُنبَا

وقال عوف بن الخرع[4]:

يرد علينا العيرُ دون إلفه أو الثور كالدّري يتبعه الدّمُ

ولكن الشياطين كانت تسترق في بعض الأحوال، فلما بعث رسول الله ﷺ، كثر الرجم، وزاد زيادة ظاهرة حتى تنبّه لها الأنس والجنُّ، ومنع الاستراق أصلا. فلم ينكروا إذًا أصل الرجم بالشهب، وإنما أنكروا كثرة ذلك. والتغليظ فيه، والتشديد، ولم يكن قبل ذلك. وقوله ﷺ للأنصار: ما كنتم تقولون في هذا النجم الذي يرمى به؟ يدل أنه كان متقدما، وفيه نظر. لأن أولئك الذين سألهم عليه الصلاة والسلام قد أدركوا «زمن»[5] ولادته والمدّعى أن الرجم كان من حينئذ، ويكون قوله: ما كنتم تقولون؟ معناه قبل الإسلام. ويدل أيضا قوله تعالى:﴿**مُلِئتْ حَرَسًا شَديدًا وشُهُبًا**﴾[6]. على أنه كان قبل ذلك شيء، لكنه كثُر ذلك واشتد عند مبعثه ﷺ لتنقطع تخليطات الشياطين، وتلبساتهم بالكلية.

---

(1) سورة الجن: 9.

(2) بشر بن أبي خازم شاعر جاهلي من بني أسد. وفي ج بشر بن حازم ترجمته في الخزانة: 261/2 ومختارات الشعر لأبي الشجري. والبيت في مصادر الشعر الجاهلي ص 333 لناصر الأسد. وفيه الحمار بدل الغبار.

(3) أوس بن حجر بن مالك شاعر جاهلي توفي قبل البعثة. والبيت غير موجود في ديوانه الذي بين ايدينا. وورد منسوبا له في مصادر الشعر الجاهلي لناصر الاسد وفي رسالة الغفران (148). والقرطبي: 13/19.

(4) عوف بن الخرع، شاعر جاهلي.

(5) ساقط من ج. (6) سورة الجن: 8.

قوله: «من أجل حفظ الإله الوحي للرسل». جمع المؤلف الرسل ليقتضي أنه مرّ على القول بأن الرجم بالشهب كان قديما قبل مبعث النبي ﷺ، إلا أن يكون أطلق الجمع وأراد به الواحد الذي هو رسول الله ﷺ على طريق المجاز، تعظيما لشأنه، بأن جعله عليه الصلاة والسلام كأنه كل الرسل، أو تنبيهًا على أن حفظ الوحي إليه ﷺ حفظٌ له ولجميع الرسل، لتقريره رسالاتهم وأخباره عن إيحاء الله تعالى إليهم. ويحتمل أن يكون أراد بالرسل ملائكة السموات الذين يوحى إليهم بالأمر الذي يريد الله تعالى أن يقضيه في خلقه على ماسبق في الحديث، ومن جملة ذلك الأمر الوحي الذي يريد الله أن تبلغه الملائكة إلى رُسُلِهِ من بني آدم، وهذا الوجه أحسن لعمومه وموافقته للحديث السّابق. «وفي اقتصار»[1] المؤلف في الكواكب على الفوائد الثلاث تنبيهٌ على إبطال ما يدّعيه جهلة المنجمين لها من السعود والنحوس، والأحكام. قال «قتادة»[2] (خلق اللّهُ النجوم لثلاث: زينة السماء، ورجوما للشياطين، وعلامات يهتدى بها. فمن تأول فيها غير ذلك فقد تكلف ما لا عِلْمَ لَهُ به).

وعن محمد بن كعب[3] القرظي[4]: والله ما لأحد من أهل الأرض في السماء نجمٌ، ولكنهم يتّبعون الكهنة ويتخذون النجوم علة، ولا يخفى ما في الكواكب من واضح الدلالة على حدُوثها، ولزوم افتقارها إلى الفاعل المختار من أوجه كثيرة، يطول تتبعها. ومن جملة ذلك مقاديرها المخصوصة، بدلا من سائر المقادير الجائزة عليها، التي لا حصر لها، ثم اختلاف مقاديرها اختلافا لا يقدر على ضبطه مع جواز استوائها في مقدار واحد. وجواز أن يكون كل واحد منها على مقدار غيره، ثم اختلاف محالها مع جواز غيرها من المحال عليها، وجواز أن يكون كل واحد

---

(1) في ج «في اقتصار».

(2) لعل هو قتادة بن دعامة السدسي أبو الخطاب من حفاظ التابعين توفي سنة 117 هـ «طبقات ابن سعد 229/7» وتهذيب التهذيب 552/8. والحديث ورد في البخاري وفيه قد اخطأ وأضاع نصيبه وكلف ما لاعلم لديه.

(3) محمد بن كعب القرظي الكوفي المولد والمنشأ ثم المدني روى عن كبار الصحابة توفي سنة 108 هـ «الشذرات 136/1».

(4) كلمة القرظي زيادة من ج.

منها في محل غيره، ثم اختلافها في الأضواء المخصوصة التي تخلق معها، والهيئات والصّور التي يختص كل واحد بصورة منها. مع جواز غير ذلك عليها، إلى غير ذلك من الجائزات التي لا تخفى، وبالله تعالى التوفيق.

ص -

41 - مَنْ ذَا الـذِي لِضرُوبِ الخلقِ يَعلَمُها   علَى التـفَاصِيلِ في عُلُوٍ ومُنسَفِلِ

42 - إلاّ الإلـهُ الـذِي بـالحقِّ أبـدعَـهَـا   سبْحـانَـهُ دائمًا في الصُّبحِ والأُصُلِ

ش- لا شك أن العلم القديم يباين العلم الحادث في أمور كثيرة، من جملتها تناهي معلومات «العلم»[1] الحادث، وعِلمُ الله تعالى لا نهاية لمعلوماته. ومنها أن علم الله تعالى يحيط بالمعلومات على الجملة والتفصيل، والعلم الحادث إنما تعلقه بذلك النزر اليسير الذي تعلق به من الموجودات على طريق الجملة لا على طريق التفصيل. فعلمنا بماء البحر مثلا، إنما هو على الجملة بأنه جسم عريض طويل عميق، قد اشتمل على حيوانات كثيرة. ولا نعلمه على التفصيل، بأن نعلم كم عدةُ ما فيه من القطرات؟ وكم يتحرك أو يسكن في اليوم أو السّاعة من الحركات والسكنات؟ وكم يعلوه من موج، يضطرب فوق بسيطه أنواعا من الاضطربات؟ وكم فيه من سابح يموج بعضه في بعض من أنواع الحيوانات؟. وكم في كل واحد منها من جوهر فرد، في لحم وعظم، وعصب؟ وكم يمر على عمر كل واحد منها من الأوقات؟ وكم يتعاقب على كل جزء من أجزائه من الأعراض؟ وكم يقطع[2] في حركاته من الأحياز؟[3] إلى غير ذلك ممّا لا ينحصر بالعقل من وجوه التقديرات، ثم انقل نظرك بمثل هذا في سائر العوالم الأرضيات ثم في العوالم العلويّة من العرش، والكرسي، والجنة، والملائكة والسموات إلىغير ذلك من العوالم التي لا شعور لنا بأنواعها، بل ولا بأسمائها لا جملةً ولا تفصيلاً. من غير ما ذكر من الكائنات، كل ذلك غائب عن علومنا الحادثة، ومنكشف لعلم مولانا جل وعلا جملة وتفصيلا، انكشافا لا يتغير ولا يعتريه زوال. ويتنزه عن أن يتوقف

(1) ساقط من ب.   (2) في ج يتقطع.   (3) في ج الاحيان.

وجوب اتصافه به على خبرة أو نظر واستدلال. وفي الحديث عن النبي ﷺ، أنه قال: ‹لله تعالى سبعة عشر نوعا من الخلق السموات السبع، والأرضون السبع، وما فيها عالم واحد›[1]، من ذلك هذا كله إذا نظرت فيما وجد من العوالم. وأمّا إن نظرت لماسيوجد في المستقبل، من ذوات، وأعراض، وأحوال، قبل الآخرة، وبعدها في القبور، وفي الموقف، ومواطن الآخرة، مجمع العوالم العلويّة والسفلية، وما يوجد في الجنة والنار أبد الآباد. وإن كل ذلك معلوم، مع عدم نهايته على التفصيل، لمولانا جل وعلا في الأزل، بلا نظر ولا تأملٍ، فإنه سيحصل لك من ذلك عبرة عظيمة، بجلال الله تعالى وكمال علمه، وقدرته، ونفوذ إرادته، وعلوّ ذاته، وصفاته، وتنزهه عن شريك في ملكه، وملكوته، وعن أن يدرك العقل كنه ذاته أو صفة من صفاته. وكيف لا وقد عجزت العقول عن الإحاطة على التفصيل بأدنى مخلوق من مخلوقاته.

قوله: «من ذا الذي لضروب الخلق»، جمع ضرب، بمعنى النوع، قوله «بالحق أبدعها»، الباء للمصاحبة أي أبدعها مصاحبة للحق، وهو الدلالة على حدوثها وافتقار كل حادث منها إلى القادر المختار، المنزه عن الشريك، والمعين، والواسطة، جل الرب الملك القهار. قوله: «والأصل»، جمع أصيل وهو العشيّ.

ص –

43 - ثـم الـريَـاحُ جبـالُ الـسُّـحـبِ سَـائِـقَـةٌ	والـرعْـدُ والـبـرْقُ يُـعـشْـي نَـاظِـرَ المُقَـلِ
44 - وَأَيـنَ مَـا أُمِـرتْ تـنـهـلُّ حَـامِـلـةٌ	بِـحَـارَ[2] مـاءِ تَـفِـيـضُ الـوَدقَ مـن خَـلَـلِ
45 - كَـيـمَـا تَـكـونُ لَـهَـا فِـي الأَرْضِ مـنـفـعـةٌ	إذ لم تُـفِـضْ دفـعـةً فِـيـهَـا وَلَمْ تَـسِـلِ
46 - لـيـحْـصُـلَ الـريُّ فـي سَـهـلٍ وفـي جَـبَـلٍ	تُـغـرْبِـلُ الـسـحْـبُ ذَاكَ الـوَدق فـي مَـهـلِ[3]

---

(1) الحديث ورد في مختصر ابن أبي جمرة ضمن شرح حديث «بايعوني على أن لاتشركوا باللّه شيئا...». بدون إسناد.

(2) في هامش الأصل «أ،ج» بحر ولم يشر الناسخان على أن التصحيح من نسخة المؤلف.

(3) في نسخة للنظم بغير شرح ورد هذا البيت بهذا الترتيب وهو:

«تغربل السحب ذاك الودق في مهل ليحصل الري في سهل وفي جبل»

ش- هذا عالم آخر، وهو عالم الرياح، ذكره، لأن فيه دلالة أيضا من أوجه على وجوب وجوده تعالى ووحدانيته، وكمال صفاته، فإنها مختلفة بالشدة، والضعف، والجهات، والأوقات، والمنافع، والمضّار، وكل واحد منها يجوز أن يختص بغير الوقت الذي وجد فيه، بأن يتقدم عنه أو يتأخر، وبغير الجهة التي نشأ منها، بأن يَهُبَّ من غيرها من سائر الجهات. وبغير القوة أو الضعف الذي يتصف به، بأن يكون أشد مما هو عليه أو أضعف، وأن يقترن بكل واحد منها من المنافع والمضّار، خلاف ما اقترن به، فوجود كل واحد من «هذه»[1] الجائزات بدلا عن مقابله المجوِّزِ يشهد قطعا بحدوث تلك الرياح، ووجوب افتقار كل واحد منها إلى الفاعل المختار، تبارك وتعالى، قال جل من قائل:﴿**وَمِن آيَاتِهِ أن يرسلَ الريّاحَ مُبشراتٍ وَلِيذِيقَكُمْ مِن رَحمتِهِ ولتَجْرِيَ الفُلكُ بِأمْرِهِ**﴾[2] قيل[3] هذه الرياح التي ذكرها مولانا جل وعلا بصيغة الجمع هي الجنوب، والشمال، والصَّبا، وهي رياح الرحمة، وأما الدبور فريح العذاب، ولذا قال عليه الصلاة والسلام:‹اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا›[4] وقد عدد سبحانه في هذه الآية المنافع التي قرن بها بمحض خلقه واختياره، وهي البشارة بالغيث وإذاقة الرحمة، وهي نزول المطر وحصول الخصب الذي يتبعه، والرَّوح الذي مع هبوب الريح وزكاء الأرض. قال رسول الله ﷺ:‹إذا كثرت المؤتفكات زكت الأرض وزالت العفونة من الهواء، وتذرية الحبوب›[5]. وغير ذلك، هذا كله داخل في الرحمة التي ذكر جل وعلا. ومن المنافع التي قرن بها تبارك وتعالى إجراء الفلك في البحر عند هبوبها، وإنما زاد جل وعلا بأمره في هذه المنفعة تنبيها على أنه جل وعلا المنفرد بإجراء الفلك بلا واسطة. وجعل بمحض اختياره علامة خلقه لذلك هبوب رياح مخصوصة على وجه مخصوص. إذ كثيرًا ما يخلق سبحانه الإرساء والإيواء إلىالسواحل عند هبوب بعضها أو الكسر أو الغرق والإهلاك عند بعض عواصفها.

---

(1) ساقط من ج. (2) سورة الروم: 46. (3) في ج «قيل هذا الريح».

(4) الحديث في تفسير القرطبي (198/2) بدون اسناد وفي مختصر كنز العمال.

(5) لم أقف على هذا الحديث في المصادر التي بين يدي.

قوله: «جبال السحب سائقة» جبال مفعول مقدم بسائقة وإسناد السوق إليها مجاز عقليّ، لما علم من وجوب إسناد الكائنات على الحقيقة إلى الله تعالى بلا واسطة، ولا أثر لكل ما سواه جل وعلا على العموم في أثر مّا جملة وتفصيلا. والسحب جمع سحاب، مأخوذ من السّحب الذي هوالجرّ، كأن بعضه يسحب بعضا أي يجره.

قوله: «والرعد والبرق يعشي». الظاهر أن الجملة في موضع الحال ومعنى يعشي ناظر المُقل، أي يصيره ينظر نظر من بعينه آفة، فتكون همزة التعدية دخلت على عشا المفتوح العين لا على عشيَّ «المكسورها، والفرق بينهما أنه إذا حصلت الآفة، في البصر قيل»[1] عشِيي بكسر عين الكلمة، وإذا نظر نظر العُشْيِ ولا آفة به قيل عشا بفتحها، ونظيرهُ عرِج لمن به الآفة، وعرَج لمن مشى مشية العرجان، من غير عرج، ولا شك أن الذي يتصف به الناظر عند لمعان البرق أن ينظر نظر من به الآفة لما يعرض لبصره من الضعف عند مشاهدة اتساع الضوء؛ لأنه تحل ببصره حينئذ آفة، ونظير هذا قول الحطيئة[2]:

متى تأته تعشو إلى ضوء ناره تجدْ خير نار عندها خير موقد

معناه تنظر إلى ناره نظر العُشي لما يضعف بَصَرَك من عظم الوقود واتساع الضوء. وهو بيّن أيضا من قول حاتم[3]:

أعشو إذا ما جارتي برزت حتى يواري جارتي الخدرُ

ومنه قوله تعالى:﴿ومن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحمَنِ﴾[4]. معناه يتعامى عن ذكره أي يعرف أنه الحق وهو يتجاهل ويتغابى[5]، كقوله تعالى:﴿وجَحَدُوا بهَا واستيقَنَتْهَا

(1) في النص ساقط من ج.

(2) هو جرول بن أوس بن مالك، لقب بالحطيئة لقصره، ودمامة خلْقه، ويعتبر من الشعراء البارزين ادرك الجاهلية والاسلام، توفي في حدود سنة 30 هـ «الأغاني (41/2)، والخزانة (804/1)».

(3) هو حاتم الطائي المشهور بالكرم توفي في الجاهلية. والبيت في القرطبي 214/1 منسوب للدرامي كما في الامالي للمرتضي. وفي معجم الشعراء الشاهد: 167 لحاتم.

(4) سورة الزخرف: 36.

(5) في ج «ويتغافل».

أنفسُهُمْ ظُلمًا وعلوًّا﴾[1] وأسند المؤلف حفظه الله تعالى الإعشاء للرعد والبرق معا، وإن كان موجبه البرق وحده، صحيح لأجل التلازم الذي بينهما في الغالب، فَصَار من يَحسّ بلمعان البرق يُقصر في نظره وينظر نظر الإعشاء خوفًا على بصره من الاختطاف، ومن سمع صوتَ الرّعد يفعل ذلك، خوفا على بصره من أن يرد عليه لمعانُ البرق بغتة للزومه للرعد عادة، أو خوفا من صواعق تنزل عند ذلك؛ لأنها كثيرا ما تكون في بعض الأوقات.

وبالجملة فإسناد الإعشاء إلى البرق من حيث ذاته وإسناده إلى الرعد بالعرض من حيث دلالته على البرق أو غيره، ويحتمل أن يكون أسند الإعشاء إليهما بطريق الكل الذي يكفي فيه ثبوت الحكم للبعض على حد قوله تعالى:﴿يُخرجُ مِنهُمَا اللؤلؤُ والمرْجَانُ﴾[2]. فإن خروج ذلك، إنما هو من أحد البحرين، وأسند إليهما على طريق الكل لا على طريق الكُلية الذي يقتضي ثبوت الحكم لكل فرد على الاستقلال، هذا كله إذا جعلنا يعشي خبرا عن الرعد والبرق معًا. ويحتمل أن يكون في موضع الحال من البرق، وإن كان الحال من المبتدأ ضعيفا، ويكون خبر الرعد والبرق محذوفا، تقديره كذلك، أي الرعد والبرق في حال كونه يعشي ناظر المُقَل مثل الرياح في سوق السُّحب، والدلالة عليها عادة. والمُقل جمع مقلة وهي شحمة العين التي تجمع السواد والبياض، والناظر موضع البصر منها الذي تراه كأنه صورة. والرّعدُ والبرقُ عند الفلاسفة صوتٌ ونارٌ يحدثان عند اصطكاك أجرام الهواء، ولذلك أكثر ما يكونان عند انتقال الزمان من البرد إلى الحر أو العكس، لأنه يأتي البرد فيصادف الهواء حارا أو بالعكس، فتحدث أصواتُ الرعد من تلك الأصوات، وتكون النيران لشدة الاصطكاك. وأما السنيون فيقولون إن الرعد ملك، وقيل صوت ملكٍ يزجر السحاب إلىالجهات التي يريد الله سبحانه وتعالى. والبرق سوطه.

(1) سورة النمل: 14.
(2) سورة الرحمان: 22.

قوله: «وأين ما أمرت تنهلُّ» الضمير يعود على السحب ومعنى تنهل تصب ما حملت من الماء. والظاهر أن جواب أين محذوف والتقدير أين ما أمرت ذهبت تنهل، أو أطاعت أو انقادت ونحو ذلك. والودق المطر. قوله: «كيما تكون» ما، زائدة وكي للتعليل بمعنى اللام، وهو علة لإفاضتها الودق من خلل. والله تعالى أعلم وبالله التوفيق.

ص -

47 - أحيَى بِهِ الأرضَ فاهتزتْ جَوَانِبُهَا — فأصْبَحَتْ من صُنُوفِ الزَّهرِ في حُلَلِ

48 - أمَّا الثمَارُ فأصنَافٌ مُنوعةٌ — شكْلًا وطعمًا كذا أمرُ الحبُوب جَلِ

49 - لأنَّها الأصْلُ في أصْلِ الحيَاةِ إلَى — أنْ يبلغَ المرءُ مِنَّا منتَهَى الأجَلِ

ش- تعرض المؤلف حفظه الله تعالى في هذه الأبيات لبعض المنافع التي أختار سبحانه أن يخلقها عند إنزاله المطر من غير أن يكون للمطر فيها تأثيرٌ أصلا لا بطبعه ولا بقوة أودعت فيه، وإنما حكمه في ذلك كسائر الأسباب العادية، يوجد سبحانه ما شاء من الكائنات عندها لا بها، فقول المؤلف: «أحيى به الأرض» لا يريد به أنّ المطر شبه آلة له جل وعلا، أو سبب يستعين بهما على إحياء الأرض وإخراج نباتها، أو علة تبعثه على خلق منفعة النبات والثمار عندها، لاستحالة[1] أن يشارك مولانا جل وعلا شيء على العموم في إيجاد كائن مّا[2] من الكائنات. كما استحال أن يكون لفعل من أفعاله علةٌ تبعثه على خلقه، بل هو جل وعلا المنفرد بإيجاد جميع الكائنات بلا واسطة ولا علة باعثة، لكن لمّا أجرى سبحانه وتعالى العادة اختيارا منه بإيجاد بعض الكائنات عند كائن آخر من مخلوقاته، لا به ولا لسرٍّ فيه، ولا يوجده عند عدمه، أطلق على ذلك الكائن الذي اقترن وجود الكائن الآخر به وجودا وعدمًا إسناد[3] اسم السبب له على طريق المجاز، وربما أسند وجوده إليه أيضا على سبيل المجاز. فالباء في قول المؤلف به للسبب المجازي لا

(1) في ج الاستحالة.
(2) في ج «شيء».
(3) زيادة من ج.

الحقيقي، وأطلق الإحياء وأراد به إحداث مولانا جل وعلا القوة النامية في الأرض، وتطريتها بأنواع النبات والثمارات على سبيل الاستعارة، تشبيها للمطر بالروح، ولهذه[1] الحالة التي وجدت عنده بالحياة، التي أجرى الله تعالى العادة أن يخلقها في الأبدان وتطريتها بالقوى والحواس عند مشابكة الأرواح لها، ومعنى اهتزت جوانبها، تحركت بالنبات وأنواع الحبوب والثمرات[2].

وقوله: «فأصبحت» معناه صارت. قوله: «من صنوف الزهر في حلل». استعارة حسنة[3] شبَّه ما أخرجه الله سبحانه في الأرض بلا واسطة عند نزول المطر من أنواع الزهر الكثير الشديد الخضرة المتقارب بعضه من بعض تقاربا استتر به جرم الأرض، وتراكم حتى يتوهم أنه سطح واحدٌ، متصل الأجزاء، على سطح واحد مثله فوق الأرض، بالحلل، وهو جمع حلة، وهي ثوب على ثوب يكونان فوق البدن.

قوله: «أمّا الثمار فأصناف منّوعة شكلا وطعما». أشار إلى نحو ما في الآية وهو قوله تعالى:﴿وَمِن كُلِّ الثمرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثنَيْنِ﴾[4]. أي صنفين اثنين كالصغير والكبير والحلو والحامض والأسود والأبيض، ولا خفاء أن اختلاف الأزهار والثمار والحبوب شكلا وقدرا، ورائحة وطعما، إلى غير ذلك من الاختلافات، مع اتفاق أصولها وأسبابها العادية، وقبول ذواتها لغير ما هي عليه، مما يشهد بحدوثها وافتقارها إلى تخصيص حكيم قادر مختار، واجب الوجود منزه عن المثل والشريك في ذاته وصفاته وأفعاله.

قوله: «لأنها الأصل في أصل الحياة» «أشار»[5] إلى بيان للمصلحة التي لأجلها أكثر سبحانه على سبيل التفضل لا على سبيل الإيجاب أنواع الحبوب والثمار،

(1) في ج وهذه.
(2) في ج والثمرة.
(3) في ج حسية وهو أصح.
(4) سورة الرعد: 3.
(5) زيادة من ج.

وجعلها أنواعا منوعة، حتى يتمكن من تعذر عليه نوعٌ منها أن يجد نوعا غيره، ومن لم يصلح مزاجه عادة لهذا النوع صلح لغيره، ومن لم يظفر بالكثير أمكنه الظفر بالقليل، وذلك كله لأجل ما قرن سبحانه وتعالى عادة مع تلك الأرزاق من موالاة خلق أعراض الحياة وفروعها في الأبدان الحيوانية، إلى أن يجيء بالزمان الذي هو منتهى آجال حياتها، وأوان هدم بنيانها في علمه جل وعلا، فإنه يخرج حينئذ منها أرواحها، ويخلق في أجزائها أعراض الموت، وينقلها إلى عالم آخر، تسعد فيها أو تشقى. فقول المؤلف: «لأنها الأصل في أصل الحياة»، يعني بحسب العادة والمجاز، وإلا فمن المعلوم عقلا ونقلا، أنه لا أثر لمأكول، ولا مشروب، ولا لغيرهما في حياة ولا موت، وإنما هما عرضان مخلوقان لمولانا جل وعلا. بلا واسطة كما قال جل من قائل:﴿وأنهُ هو أماتَ وأحْيَا﴾[1] فأتى بضمير الفصل لدلالته على الحصر، أي هو لا غيره يوجد هذين العرضين. وقال تعالى:﴿الذِي خَلقَ الموتَ والحيَاةَ﴾[2] وقال:﴿هو يُحيِي ويُميتُ﴾[3]، وقال:﴿اللهُ يَتوفَّى الأنفسَ حِينَ موتِهَا والتِي لم تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾[4]. إلى غير ذلك مما هو كثير، لكن لما كان سبحانه وتعالى طرد العادة بخلق هذين العرضين عند بعض الكائنات، من مأكول ومشروب، وقطع[5] ومرض، ونحو ذلك مما هو كثير، صح إسنادهما على طريق المجاز إلى ما جرت العادة أن يوجدا عنده من غير أن يكون له فيهما أثر البتة. وبالله التوفيق.

ص -

50 - وَيُولِجُ اللّيلَ طورًا في النهَارِ كَمَا قد قَالَ يُولِجُهُ في اللّيلِ بالبَدَلِ

51 - إن طَالَ ذا صَارَ هذا بعدَ ذَا قِصرٍ أو اعتِدَالٍ فلم يَقصُرْ ولَم يَطُلِ

---

(1) سورة النجم: 44.

(2) سورة الملك: 2.

(3) سورة يونس: 56.

(4) سورة الزمر: 42.

(5) هكذا ورد في جميع النسخ. ولعل «وصحة» ليناسب كلمة مرض.

ش- هذان عالَمَان آخران وهما عالما الليل والنهار، جمعا بين الدلالة على وجوب وجوده تعالى، وعظيم قدرته، وعلمه، ونفوذ إرادته، ووجوب وحدانيته، كما أشار سُبحانه إلى ذلك بقوله:﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾[1]. وبين الدلالة على إظهار نعمه ومراعاة مصالح خلقه، فضلا منه جل وعلا، كما أشار سبحانه إلى ذلك بقوله:﴿قُلْ أَرأيتُم إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيكُم الليلَ سَرمَدًا إلى يَومِ القيَامَة﴾ إلى قوله: ﴿ومِن رَحمَتِهِ جَعَلَ لكُم الليلَ والنَّهَارَ لتسكنُوا فِيهِ ولتبتَغُوا مِن فضلِهِ ولَعَلَكمْ تشكرُونَ﴾[2]. وأشار المؤلف بقوله: «إن طال ذا صار هذا بعد ذا قصر». إلى تفسير ايلاج أحد الملَوَين في الآخر، فبيّن أن معنى إيلاج أحدهما في الآخر، هو زيادته تعالى في أحدهما ما ينقص من الآخر من الساعات. وبيانُ ذلك أنه إذا حلت الشمس برأس الحمل. وهو الاعتدال الربيعيّ الذي يستوي فيه الليل والنهار، بأن يكون كل واحد منهما اثنتي عشرة ساعة معتدلة، وأخذت في حلول ما بعده من الدرجات صاعدة إلى جهة القطب الشمالي، طالبة نقطة سمت الرؤوس، سائرة في البروج الشمالية. فإن الليل يبدو في النقص عن إكمال اثنتي عشرة ساعة معتدلة، ويزيد النهار هو على إكمال اثني عشر ساعة معتدلة المقدار الذي انتقص من الليل، وهكذا لا يزال الليل ينتقص كل يوم، ويدخل ما انتقص منه في النهار، فيزداد النهار بذلك طولا، ويزداد الليل قصرا، إلى أن تحل الشمس في رأس السرطان، الذي هو منتهى الميل الكلي عن رأس الحمل إلى جهة القطب الشمالي، وهو أربع وعشرون درجة. فإذا انتهت «الشمس»[3] إلى رأس السرطان، رجعت منحدرة إلى جهة القطب الجنوبي. وصار يزداد «في»[4] الليل كل يوم جزءٌ مما كان أدخل منه في النهار، فيرجع ذلك الجزء ليلاً بعدما كان نهارا، فهو منتقصٌ من النهار مُولجٌ في الليل. ولا يزال يرجع إلى الليل ما أخذ منه النهارُ شيئا فشيئا إلى أن تحل الشمس برأس الميزان. فيستوفي حينئذ الليل من النهار، جميع ما كان أخذه منه من كمال مجموع السّاعات التي

---

(1) سورة آل عمران: 190.

(2) سورة القصص: (72 - 73).

(3) ساقطة من ب.

(4) ساقطة من ب.

كانت فيه عند الاعتدال. وهي اثنتا عشرة «ساعة»[1] معتدلة، ويرجع ذلك المأخوذ كله ليلا بعد ما كان نهارا، فيعتدلان حينئذ، ويرجع زمان كل واحد منهما اثنتي عشرة ساعة معتدلة، كما كانا عند حلول الشمس برأس الحمل، فإذا انتقلت الشمس عن رأس الميزان ومالت منحدرة إلى جهة القطب الجنوبي سائرة في البروج الجنوبية، فإن النهار يبدأ في النقص عن تكميل الاثنتي عشرة الساعات المعتدلة، ويزيد الليل هو على كمالها الزيادة التي انتقصت من النهار، فيرجع حينئذ الليل أطول من النهار، بعد ما كان معتدلا معه، لأنه أولج فيه بعض النهار، فرجع ذلك ليلا، وهكذا لا يزال النهار يتناقص، ويدخل ما انتقص منه في الليل، إلى أن تحل الشمس رأس الجدي الذي هو منتهى الميل الكلي عن رأس الميزان إلى جهة القطب الجنوبي، وهو أغي طول الليل، وقصر النهار عكس ما يكون عند حلول الشمس برأس السرطان، فإذا حلت الشمس رأس الجدي رجعت صاعدة إلى جهة القطب الشمالي في مثل مدارجها التي كانت انحدرت فيها عن رأس الميزان إلى جهة القطب الجنوبي، وصار عند صعودها يزداد في النهار ما كان أخذ منه الليل، شيئا فشيئا، فينتقص ذلك الشيء من الليل ويرجع نهارا، ولا يزال الأمر كذلك إلى أن تحل الشمس برأس الحمل، الذي هو نظير الميزان، فيستوي في النهار حينئذ جميع ما أخذ منه الليل من ساعاته المعتدلة، فيرجع كل واحد منهما إلى ماكان عليه عند حلول الشمس برأس الميزان، وهو الاعتدال بحيث لا يزيد أحدُهما على الآخر بشيء، فإذا بدأت الشمس أيضا بالصّعود في البروج الشمالية رجع الأمر إلى ما كان أولا، من زيادة النهار ونقص الليل. وهكذا أبدا إلى أن يريد الله تعالى خراب هذا العالم، ويعطل حركات الأفلاك، والكواكب، والشمس والقمر. وقد استبان بهذا أن إيلاج أحد الملوين[2] في الآخر على هذا القول ليس إيلاجا لجميعه بل لبعضه، وليس هو أيضا عامّا في جميع الآفاق، بل هو خاصّ بالآفاق المائلة، أعني التي لها عرض، بأن مالت فيها دائرة رأس الحمل والميزان عن سمت الرؤوس، وصعد فيها القطب الذي مالت دائرة رأس الحمل والميزان عن جهته فوق الأفق، ونزل القطب الآخر الذي مالت الدائرة إلى جهته، بمقدار مَامَالت الدائرة عن

---

(1) ساقطة من ج.

(2) في ج المكونين وهو تصحيف.

سمت الرؤوس. وأما الآفاق المستقيمة التي لا عرض لها وانتصب الفلك فيها على الاستقامة، بأن كانت دائرة رأس الحمل والميزان منتصبة فوق الرؤوس على نقطة سمتها، والقطبان فيها على طرفي الأفق، فإن الليل والنَّهَار فيها معتدلان أبدًا. وقد قيل في معنى قوله تعالى:﴿يولِجُ اللَّيْلَ في النَّهَارِ ويُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَيْلِ﴾[1]. إن[2] ذلك عبارة عن تحصيل ظلمة هذا، في مكان ضياء ذلك عند غيبوبة الشمس عن الأفق، وتحصيل ضياء ذلك في مكان ظلمة هذا عند طلوع الشمس فوق الأفق، كما يضيء السراب بالسراج، ويظلم بفقده، والله تعالى أعلم وبه سبحانه التوفيق[3].

ص -

52 -وِنسبةُ الكُلِّ للكرْسِيّ في عِظَمٍ   كَحَلْقَةٍ في فلاةٍ جَاءَ في المَثَلِ

53 - ثمَّ الجَمِيعُ كذَا للعرشِ نِسبتُهُ   سُبحانَ مالكِ هَذَا المُلْكِ لم يَزَلِ

54 - صُنعُ الإلهِ الذِي بالحقِّ اتقنَهَا   مَن قَاسَ بالعَقلِ صُنعَ اللهِ لم يَنَلِ

ش- أشار بهذا إلى ما ورد في الحديث عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال:‹ما السّموات السّبع والأرضون السبع في الكرسي إلا كحلقة ملقاة في فلاة من الأرض›[4]. وأما[5] الجميع في العرش إلا مثل ذلك، ولا خفاء بدلالة هذا الكلام على وصول عظم العرش إلى الغاية التي لا يعلمها إلا الله تعالى، الذي خلقه وخلق سائر العوالم، فإنه قد قيل إن جرم الشمس وحدها هو قدر الأرض مائتي مرة وستة وستين مرة وثلثي مرة، ومن المعلوم أن نسبة جرم الشمس إلى السّماء الدنيا التي هي أصغر السموات كلاشيء. يدلك على ذلك ظهور جرمها في جزء يسير جدا لا نسبة له إلى سعة هذه السماء الدنياوية، فكيف تكون نسبتها إلى السماء التي فوقها، ثم إلى التي فوقها، ثم كذلك، ثم مع ذلك جعل جميع الأرضين السبع،

---

(1) سورة فاطر: 13.
(2) ساقط من ج.
(3) زيادة من ج.
(4) رواه ابن مردوية من حديث أبي ذر.
(5) في ج «وما».

وجميع السموات السبع، بما فيها من شمس، وقمر، وكواكب، وملائكة، إلى الكرسي كحلقة ملقاة في فلاة من الأرض، ثم جعل جميع ذلك إلى العرش كهذه النسبة، وانظر ما يمدّ به كل جزء من أجزاء هذه العوالم في كل لحظة من الأعراض[1]، وما يقرن مع ذلك من مصالح وأغراض، ثم كل ذلك معلوم لمولانا جل وعلا في الأزل من غير تأمل ولا استدلال، ولا يعتريه سهوٌ ولا ذهول ولا زوال، ولا يشغله تدبير عن تدبير، ولا شأن عن شأن، جل الرب الكبير المتعال.

قوله: «صنع الإله» هو منصوب على المصدر، وهو من المصادر المؤكدة كقوله: «وَعْدَ اللَّه» «وَصِبغَةَ اللَّه»، وعامله محذوف تقديره صنع ذلك كلّه الله صنعه الذي لا شك فيه، ولا شريك معه، ولا معين له في شيء من ذلك. ويحتمل أن يكون مصدرا نوعيا، وذلك أن الصنع على ضربين: مجازي وحقيقي.

فالمجازي هو المضاف إلى كسب العباد وما يقارن قُدَرَهم الحادثة التي لا أثر لها في أثرٍ مّا البتة، ثم مع كونهم لا يُخرجون أثرًا ما من عدم إلى وجود. لهم معاناةٌ وتعبٌ ومؤونات في هذا الفعل المُضاف لهم على سبيلِ المجاز.

والصنعُ الحقيقي هو المضاف إلى مولانا جل وعز[2]. إذ هو سبحانه المخترع للكائنات كلها بلا واسطة ولا معاناة ولا تَعب، ولا تتغير لذلك ذاتهُ، ولا صفة من صفاته، ولا يزعجه لفعل من الأفعال غَرَضٌ، ولا سبب. فكأن المؤلف على هذا يقول: صَنَعَ الله تعالى هذه العوالم مع كثرتها وعظمها صنع الإله الذي هو الصنع[3] الحقيقي المنزه عن التغيير والمعاناة والسبب، لا صنع المخلوق الذي هو مجاز، إذ لا تأثير لهم في أثر مّا، فلا صنع لهم إذِ الشيء على سبيل الحقيقة، ثم هو مع مجازه مشعر بتغيرات في ذواتهم وصفاتهم.

قوله:«بالحق أتقنها»، يعني بالحق ما وجب له تعالى من كمال وجود الذات وعَليّ الصفات، كعمُوم القدرة، والعلم، والإرادة، والقِدم، والبقاء، والوحدانية،

---

(1) في ج الزمن.
(2) في ج وعلا.
(3) هكذا ورد في (أ - ب) أما ج «الصنائع» وهو أصح.

ونحو ذلك مما يجب له جل وعلا. أشار بذلك إلى دليل وجوب انفراده جل وعلا بإيجاد الكائنات كلها، والعوالم على كثرتها واختلاف صفاتها وهو اتصافه تعالى بالحق أي الواجب من الصفات التي لا يعتريها تغيّرٌ ولانقصٌ، ولا يجوزُ عليها شيء من الآفات، أمّا غيره جل وعلا، فهو من حيث ذاته عدمٌ مضمحلٌ باطل لا وجود له، ولا تحقق إلا بإيجاد الله تعالى، وتحقيقه لذاته وأعراضه، فأنّى يكون لمن هذا وصفه صنعُ شيء مّا على[1] سبيل الحقيقة.

ألا كل شيء ما خلا الله باطل[2]...

فيكون المؤلف على هذا أشار إلى معنى قوله تعالى بعد أن ذكر خلقه جل وعلا العوالم[3] وتدبيره شؤونها: ﴿**ذَلِكَ بأنَّ اللَّهُ هُوَ الحقُّ وأنَّ ما تدْعُونَ مِنْ دُونِهِ البَاطلُ**﴾[4]. أي ذلك الوصف الذي وُصفَ به المولى العظيم جل وعلا من خلق تلك العوالم، والإحاطة بما يجري فيها وعليها، وإدراك كل قول وفعل بسبب أنه الله الحق الثابت الإلهية، وأن كل ما يدّعى سواه فهو باطل مغروس في نقيصة العدم. والافتقار الأصلي اللازم الذي لا يمكنه الانفكاك عنه البتة. فأنى له والمشاركة في شيء من أحكام الألوهية، كالاختراع لأثر مّا ونحوه. ويحتمل أن يريد المؤلف بقوله بالحق المصاحبة أي أتقنها مصاحبة للحق، وهو الدلالة على كمال ذاته وصفاته، والأول، أولى وأحسن.

قوله: «اتقنها»، أي أوجدها ودبَّر أمرَها على وفق إرادته وعلمه، فالدني: بَرَزَ وجودُه على (ما أراد)[5] له تعالى من الدُّنُوِ، واتقن جل وعلا ذلك الدنوّ المراد إتقانا لا يختل[6] عما أراد منه، بحيث لو اجتمعت العوالم كلّها أن يبدلوا مراده تعالى

---

(1) في ج «ما» ساقطة.

(2) الشاعر هو امية بن أبي الصلت وعجز البيت «وكل نعيم لامحالة زائل». وورد في مسند الامام أحمد أن الرسول ﷺ قال: أنه أصدق بيت قاله العرب.

(3) في ب العوالم.

(4) سورة لقمان: 30.

(5) في د (اراده).

(6) في ب «لايحتمل» وبقية الأصول مثل ما أثبت.

فيه فيردّوا ذلك الدني عاليا لمَاَ قدروا. والعَليّ باعتبار عُلْوِه مثلهُ، والمتوسط باعتبار توسطه مثلهما، وكل حادث لا يمكن فيه خلل باعتبار مَا أريد منه، وما ذلك إلاّ لِاستناد الكائنات كلّها إلى الحق الذي لا يصح عليه تغيير ولا يجوز فيه تبديل، إذ لو أراد أن يكون هذا المخلوق أدنى في الخلْق أو الخُلق كأن يريد منه أن يكون أعمَى أو أعرج، أو يريد منه أن يكون كافرًا أو فاسقًا، فخرج ذلك المخلوق كاملا على خلاف مراده لبطل الإتقان، ألا ترى أنَّ صانعا لوْ أراد أن يصنع ثوبًا دنيًّا يُلبسه لمن يليق به فغلبه الحال وخرج ذلك الثوب عاليًا على خلاف مراده، لنُسب إلى الخطأ، وعدم إتقان الصنعة، والعلم بها. فمعنى الإتقان إذًا جريان الفعل على وفق الإرادة والعلم، كان ذلك الفعل في نفسه قويا أو ضعيفا، ناقصا أو كاملا، وضعيفا أو رفيعا. وإلى معنى هذا الاتقان، أشار القرآن في آيات كقوله تعالى:﴿**وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فهُوَ المهتدي ومَنْ يُضلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ من دُونِهِ**﴾[1]. وقال:﴿**ومَنْ يُضلل اللّه فَلاَ هَادِيَ لهُ**﴾[2]. وقال:﴿**ومنْ يُرد اللّه فتنتهُ فَلَنْ تَملكَ لهُ منَ اللّه شَيْئًا**﴾[3]. وقال:﴿**ولوْ أنّنَا نزّلْنا إليْهِمُ الملائِكَةَ وكلّمهُم الموتَى وحَشَرنَا عَليهم كُل شيءٍ قِبلاً مَا كَانُوا ليؤْمِنُوا إلاّ أنْ يَشَاءَ اللّه**﴾[4]. وقال:﴿**ولا يشْفَعُون إلاّ لِمَنِ أرتَضَى**﴾[5]. وقال:﴿**أفَمَنْ حقّ عَلَيْهِ كلمةُ العذَابِ. أفَأَنتَ تُنقِذُ من في النَارِ**﴾[6] إلى غير ذلك مما لا ينحصر. فأحسن فهم معنى إتقان الله تعالى للكائنات، فإنه مما يغلط في معناه كثير، وبالله تعالى التوفيق.

قوله: «من قاس بالعقل صنع الله لم ينل». يعني أن عجائب صنع الله تعالى وأسرار تدبيره في ملكه وملكوته مما لا تحيط بها العقول، فمن حاول أن يقيسها بعقله، ويصل إلى منتهاها بفكره، لم ينل غرضَهُ من ذلك، وانقلب إليه عقله خاسئا وهو حسير. وأشار المؤلف بهذا إلى هوس ما عوَّل عليه المنجمون، وخَاضَ في شأنه ذَوُو الهيأة المهندسون، فجزموا في هيأة الأرض، وأجرام الأفلاك، والكواكب،

---

(1) سورة الاسراء: 97. (2) سورة الأعراف: 186. (3) سورة المائدة: 41.
(4) سورة الأنعام: 111. (5) سورة الأنبياء: 28. (6) سورة الزمر: 19.

وحركاتها بأمور ملأوا بها الدفاتر، وهوَّلوا فيها غاية التهويل، بعبارات واصطلاحات غير مألوفة، أغربوا فيها على كل سامع وناظر. ولا مستند لهم في جميع ذلك إلاّ محض تخيلات لعقولهم الناقصة، هي في الضعف أوهَنُ من بيت العنكبوت، وسبب محنتهم ومحنة من أولع بخرائفهم الجهل بمعرفة الله تعالى بالطرق التي نصّ عليها في كتابه العزيز، وعلى لسان رسوله، الذي من حاد عن سبيل سنته، لم يكن لقَدَم من أقدام عقله شيء من الثبوت، صلوات الله وسلامه عليه صلاةً وسلامًا دائمين بدوام الحيّ القيُّوم الذي لا يتغير ولا يموت، ولقد أحسن العضد[1] رحمه الله تعالى في كتابه المواقف، فإنه لما ذكر هيأة الأرض وهيأة الأفلاك، وأطال في ذلك على حسب ما نص عليه المنجمون، اعتذر عن ذكره تلك الأمور، بأن قال: أوردناها لتقف على مقصودهم، وإذْ رأيته محض تخيلات أوهن من بيت العنكبوت لا يهلك سماع هذه الألفاظ ذوات القعاقع. ويحتمل أن يكون مراد المؤلف حفظه الله تعالى بقوله:«من قاس بالعقل صنع الله لم ينل» التنبيه[2] على مذهب المعتزلة الذين ابتدعوا بدَعًا شنيعة، كاعتقادهم أن العبدَ يوجد أفعاله بما أعطاه الله تعالى من القدرة عليها، وأن إرادته تعالى لا تتعلق بالكفر ولا بالمعاصي، وأن أفعاله معلّلة بالأغراض، وأن مراعاة المصالح واجبة عليه عقلا، ونحو ذلك من البدع التي قالوا بها ومستندهم في جميع هذه البدَع التحسين والتقبيح العقليان، وقياس أحكامه تعالى وأفعاله على أحكام الخلق وأفعالهم بلا جامع. وما أحسن قول الشيخ الاشعري رضي الله تعالى عنه عند مناظرته للجبائي[3] وتبكيته له بالحجة القاطعة مع التنزل معه على أصله الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين، لقد وقف حمار الشيخ في العقبة[4]. ثم قال رضي الله تعالى عنه، تعالى أن توزن

---

(1) عبد الرحمٰن بن أحمد عبد الغفار عضد الدين الايجي الشرازي قال الاسنوي كان اماما في علوم متعددة خصوصا المقولات، مولده سنة 708 هـ وتوفي سنة 753 هـ. ترجمته في الشذرات 6/ 176.

(2) في ب التهبيه.

(3) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو علي الجبائي من أئمة المعتزلة ومن أكبر علماء علم الكلام. ومعه وقعت المناظر مع ابي الحسن الأشعري ولد سنة 325 هـ. وتوفي سنة 300 ترجمته في وفيات الأعيان (267/4) والشذرات (241/2).

(4) الخبر في الشذرات «ترجمة أبي علي الجبائي». وفي شرح عقيدة النسفي للتفتزاني ص 13.

أحكام ذي الجلال بميزان الاعتزال، نسأله سبحانه أن يحيينا ويميتنا على معرفته واتباع سنة نبيه ﷺ عدد ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون.

55 - وَكُلُّها في هَوَاءٍ إنَّ ذا عَجَبٌ ... بِقُدرةِ اللّهِ لا تعجَبْ لمنفَعِلِ

56 - بلْ يَحْمِلُ العرشَ أملاكٌ ثمانيةٌ ... وفي الحَقيقَةِ قطعًا غيرُ محتَمِلِ

57 - إذْ معهُ حُمِلُوا إنْ بالثراءِ وقفُوا ... أو بالهَوَاءِ فلا تبْعِد ولا تُحِلِ

58 - بَل فِي السّماوَاتِ أملاكٌ بلاَ عددٍ ... حَتَّى لموضعِ كفٍّ بالسجُودِ مُلِ

ش- قد عرفت (أن)[1] وجوب انفراده جل وعلا بإيجاد جميع الكائنات بلا واسطة ولا معاناة، ولا استعانة بشيء سواه، ومن جملة الكائنات استقرار العوالم من سموات وأرضين وعرش وكرسي وجنة ونار، وما فيها في أحيازها المُعينة لها، فيجب أن يكون هذا الاستقرار لها في تلك الأحياز مستندا إلى الله تعالى وحده بلا واسطة، كما قال الله تعالى:﴿**إنَّ اللهَ يُمسِكُ السّموَاتِ والأرضَ أن تَزُولَا ولئِنْ زَالَتَا إن أمسَكَهُمَا من أحَدٍ من بَعدِهِ**﴾[2] أي لئن زالتا ما أمسكهما من أحد من بعده، فإن نافية، وقال جل من قائل:﴿**ويمسكُ السَّمَاءَ أن تقعَ عَلَى الأرضِ إلاَّ بإذنِهِ**﴾[3]

ومن المعلوم وجوب تناهي مجموع العوالم الموجودة من كل جهة إلى طرف لا يكون بعده عالم، لاستحالة أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له، وإذا وجب انقطاع العوالم كلها عند منتهى طرفها تعيّن أن لا ممسك لمجموعها سوى القادر المختار جل وعز، وما وُجد تحته عمادٌ عاديٌّ من العوالم الجزئية كوجودنا مُمسكين فوق الأرض، والسقف فوق الجدران، والعرش فوق حملته، ونحو ذلك قُطع بأنَّ ذلك العماد لا أثر له البتة لا بطبعه ولا بقوة فيه في استقرار ما فوقه في ذلك الحيز الذي هو فيه، وإنما اللّه سبحانه هو الذي انفرد بإمساكه وحده بلا واسطة، وأجرى الله[4] سبحانه وتعالى العادة[5] بمحض الاختيار، أن يخلق ذلك التماسك عند

(1) زيادة من ب. (2) سورة فاطر: 41. (3) سورة الحج: 65. (4) زيادة من ج. (5) ساقطة من ج.

وجود تلك الأعمدة لا بها، فإذا أسند الإمساك أو الحمل لتلك الأمور إلى الله تعالى فهو على سبيل الحقيقة، وإن أسند إلى تلك الأعمدة العادية فهو على سبيل المجاز. وإلى هذا أشار المؤلف حفظه الله تعالى بإسناده إمساك تلك العوالم كلّها في الهواء إلى قدرة الله تعالى، ثم بيّن أن العرش وإن أسند في الشرع حمله إلى الملائكة، فليس إسناد حمله إليهم على سبيل الحقيقة، لاستحالة أن يؤثر في فعل من الأفعال غير مولانا جل وعز، بل هو إسناد مجازي كالإسناد إلى سائر الأسباب العادية، وعلاقة المجازي فيها وجود الفعل عندها لا بها، وإنما إسناد وجود جميع الأفعال كلها على الجملة والتفصيل بطريقة الحقيقة إلى الله تعالى وحده، ولا شريك له في أثر من الآثار البتة. وإلى نفي إسناد الأفعال إلى غيره تعالى على سبيل الحقيقة يشير قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ ولكنَّ اللّهَ قتلَهُمْ ومَا رَمَيْتَ إِذْ رميتَ ونكنَّ اللّهَ رمَى﴾[1]. أي لم تقتلوهم حقيقة، وإن كان يصح أن يسند إليكم قتلهم مجازا، ولكن الله قتلهم حقيقة، إذ لا خالق لجميع الكائنات جملة وتفصيلا سواه جل وعلا، ولقد أوضح سبحانه الفرق بين الإسنادين في قوله: ﴿وما رَمَيْتَ إِذْ رميْتَ ولكنَّ اللّهَ رَمَى﴾ أي ما رميت حقيقة، إذ رميت مجازا، ولكن الله رمى حقيقة إذ هو سبحانه الذي حرك اليد وحده بلا واسطة عند خلقه فيها قدرة حادثة تقارن الأفعال، ولاتؤثر في شيء منها البتة، وهو الذي حرك مافي اليدين من آلة ضرب ورمي ونحوهما، وهو الذي أوصل ذلك إلى المضروب، والمرمي[2] بلا واسطة، ثم هو الذي خلق عندها لا بها ما شاء من جرح وألم وموت، لا أثر في ذلك[3] لضارب ولا لحديد ولا لحجر ولا لشيء على العموم سواه جل وعلا، وتلك الأمور المقارنة[4] لهذه الأفعال ليست إلا شبه الأبواب والأمارات، أجرى الله سبحانه العادة بمحض الاختيار أن يوجد عندها بلا واسطة، ولا استعانة بشيء منها «البتة»[5] ما شاء من الأفعال، وما رتب على ذلك من قصاص، وثواب وعقاب، فكله بمحض اختياره تعالى، ولا علة لشيء من أحكامه، ولا أفعاله، وكل ما يُوجد

(1) سورة الأنفال: 17. (2) في ج أو الرمي. (3) في ج «الذلك».
(4) في ب «المقارنة». (5) ساقط من ج.

من تعليل في ذلك على لسان الشرع، فليس المقصود منه عند أهل السنة حقيقة التعليل، بل المقصود منه التجوز بإطلاق العلة على الأمارة التي نصبت مُعرِّفةً بالحكم ودليلا عليه، لتُلبس الحقيقة التوحيدية بلباس الشريعة الحكميَّة بعثا للمكلف على القيام بحقهما، ومن معنى ما سبق في وقوع استناد وجود الفعل إلى الله تعالى على سبيل الحقيقة، وإن وقع إسناده إلى غيره بالمجاز قوله تعالى:﴿**اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوتِهَا وَالتي لَم تَمُتْ في مَنامِهَا**﴾[1] وقال في آية أخرى: ﴿**قُلْ يَتَوَفَاكُمْ مَلَكُ المَوْتِ الذي وُكِّلَ بِكُم**﴾[2] وفي أخرى ﴿**حتَّى إذا جاءَ أحَدَكُمُ المَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا**﴾[3]. فالمعنى الله يتوفى الأنفس حقيقة إذ هوالخالق جل وعز لحركاتها وخروجها من أحيازها المألوفة لها في الأبدان. ثم هو الذي ينقلها بعد خروجها إلى ما شاء لها من مستقر وحال، لا شريك معه في شيء من ذلك البتة، وما أسند من توفيها إلى ملك الموت أو إليه وإلى أعوانه، فهو على طريق المجاز، وعلاقته خلق الله تعالى ذلك التوفي لها عند مجيء الملك وأعوانه لقبضها، وإخراجه تعالى لها من مقارها عند تحريكه تعالى أيديهم بقصد جذبها. وأما في الحقيقة فلا أثر لهم قطعا في شيء من أحوال الأنفس ولا غيرها، بل ولا في حركات أيديهم ولا في قبضها أو بسطها، والكل خلق الله تعالى، الفاعل وحده بمحض الاختيار، المنفرد بالإيجاد والتدبير، بلا واسطة ولا معاناة الرب المالك العزيز القهار.

فقول المؤلف «بقدرة الله» يتعلق بالخبر المقدَّر في المجرور قبله. وهو قوله: «في هواء» والتقدير، وكلها ثابتة في الهواء بقدرة الله، وجملة (إن ذَا عجبٌ)، جملة معترضة بين المتعلِّق ومتعلَّقه، وإنما لم يؤخره عنهما، لأنه لا معنى للتعجب بعد ما يسندُ ثباتها في الهواء لقدرة اللّه عزّ وجل، للعلم بأن قدرته تعالى لا يُعجزُها ممكنٌ كما أشار إليه آخرًا بقوله: «لا تعجب لمنفعل»، فصار العجب الأول من إمساك

---

(1) سورة الزمر: 42.

(2) سورة السجدة: 11.

(3) سورة الانعام: 61.

العوالم كلها في الهواء، وإنما هو بالنظر إلى ذلك الإمساك في نفسه لتلك الأجرام العظيمة الثقيلة المتكاثرة من حيث انخراق العادة فيه، إذ العادة أن الجرم الثقيل لا يتماسك في الهواء وحده، وإن كان أصغر شيء، أمّا[1] بعد أن يُعتبر من أسند إليه ذلك الإمساك، وهو مولانا جل وعلا الذي له القدرة التامة العامة، والإرادة النافذة، والعلم المحيط بما دقّ وجل، فلا عجب حينئذ ولا غرابة، ويحتمل أن يكون قوله: بقدرة الله متعلقا بمحذوف تقديره بقدرة الله أُمسكت في الهواء، فلا تعجب لمنفعل بها وهو أحسن.

قوله: «بل يحمل العرش أملاك ثمانية»، هو إضْراب انتقال إلى زيادة عالم آخر في العوالم الممسكة بقدرة الله تعالى، كأنه يقول لم تُمسك تلك العوالم وحدها في الهواء، بل أمسك معها في الهواء هذا العالم الآخر الذي زاد في ثقلها، وما أضيف إليه من الحمل للعرش فهو مجاز لا حقيقة، بل أمسك مع الجميع في الهواء عوالمُ[2] الملائكة الذين لا حصر لعددهم، وإلى هذا الإضراب الثاني أشار بقوله: «بل في السموات أملاك بلا عدد». إلى آخره، وجَعْلُه حملة[3] العرش ثمانية هو نص القرآن في قوله تعالى:﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[4].

وقد اختلف في ذلك. فعنه ﷺ ‹أنهم اليوم أربعة فإذا كان يوم القيامة أيدهم الله بأربعة آخرين فيكونون ثمانية›[5]، وروي «ثمانية أملاك أرجلهم في تخوم الأرض السابعة والعرش فوق رؤوسهم وهم مطرقون مسبحون. وقيل بعضهم على صورة إنسان، وبعضهم على صورة الأسد، وبعضهم على صورة الثور، وبعضهم على صورة النسور»[6]. وروي «ثمانية أملاك على خلق الأوعال مابين أظلافها إلى ركبها مسيرة سبعين عاما»[7]. وعن شهر بن حوشب[8] أربعة منهم يقولون:

---

(1) في ج «الا». (2) في ج والعوالم. (3) في د حمالة. (4) سورة الحاقة: 17.

(5) رواه الثعلبي واخرجه الماردي عن أبي هريرة.

(6) ورد الحديث في تفسير القرطبي 266/18.

(7) ورد الحديث في تفسير القرطبي 267/18 ولفظ أبو يعلى «هم ثمانية أملاك على صورة الاوعال».

(8) شهر بن حوشب الاشعري من أهل حمص كثير الرواية حسن الحديث قرأ على ابن عباس القرآن وهو.كبير السن توفي سنة 100. ترجمته في الشذرات وتهذيب التهذيب 324/4 وميزان الاعتدال 283/2.

سبحانك اللهم وبحمدك، لك الحمد على عفوك بعد قدرتك. وأربعة يقولون: سبحانك اللهم وبحمدك، لك الحمد على حلمك بعد علمك. وعن الحسن الله أعلم كم هم، ثمانية أم ثمانية آلاف، وعن الضحاك[1] ثمانية صفوف لا يعلم عددهم إلا الله تعالى، وقد روي أن حملة العرش أرجلهم في الأرض السفلى، ورؤوسهم قد خرقت العرش وهم خشوع لا يرفعون طرفهم، وعن النبي ﷺ ‹لا تتفكروا في عظمة ربكم ولكن تفكروا فيما خلق الله من الملائكة، فإن خلقا من الملائكة يقال له إسرافيل زاوية من زوايا العرش على كاهِله، وقَدَماه في الأرض السفلى، وقد مرق رأسه من سبع سموات، وإنه ليتضاءل من عظمة الله حتى يصير كأنه الوصَع[2]›[3] «أي العصفور»[4].

وفي الحديث ‹إن الله تبارك وتعالى أمر جميع الملائكة أن يغدوا ويروحوا بالسلام على حملة العرش تفضيلا لهم على سائر الملائكة›[5]. وقيل خلق الله العرش من جوهرة خضراء[6] وبين القائمتين من قوائمه خفقان الطير المسرع ثمانين ألف عام، وقيل حول العرش سبعون ألف صف من الملائكة، يطوفون به مهللين ومكبرين، ومن ورائهم سبعون ألف صف قيام، وقد وضعوا أيديهم على عواتقهم رافعين أصواتهم بالتهليل والتكبير، ومن ورائهم مائة ألف صف قد وضعوا الايمان على الشمائل، ما منهم أحدٌ إلا وهو يسبح بما لا يسبح به آخر.

قوله: «وفي الحقيقة قطعا غير محتمل»، الظاهر أن غير خبر مبتدأ محذوف، ومحتمل اسم مفعول من الحمل الذي هو رفع الشيء الثقيل. والمعنى أن العرش وإن أسند حملهُ إلى الملائكة الثمانية فليس إلا على طريق المجاز، أما في الحقيقة

---

(1) الضحاك لعله ابو القاسم بن مزاحم الهلالي الخراساني المشتهر بالتفسير المتوفي سنة 106 هـ. تهذيب التهذيب 453/4، الشذرات 124/1.

(2) رواه أبو نعيم في الحلية بلفظ تفكروا في خلق الله ولاتفكروا في الله.. ورواه الديلمي والطبراني بالفاظ متقاربة.
- ورد الحديث في الاحياء (392/4) (باب الصدق) بلفظ «ماظننت ان احدا من خلق الله هكذا. قال وكيف لو رأيت اسرافيل وان العرش لعلى كاهله. وان رجليه قد مرقتا تحت تخوم الارض السفلى. وانه ليتصاغر من عظمة الله حتى يصير كالوصع».

(3) الوصع: طائر صغير. (4) زيادة من ج. (5) الحديث لم أقف عليه. (6) في د بيضاء.

قطعا فهو غير محتمل لهم، ولا لأحد من المخلوقات، وإنما أمسكه كما أمسك غيره من العوالم الربُّ القادر المنفرد بإيجاد جميع الكائنات.

قوله: «إذ معه حملوا»، إلى آخره. استدلال منه على وجوب استناد إمساك جميع العوالم في أحيازها على سبيل الحقيقة إلى الله تعالى، بوجوب انتهاء العوالم إلى طرف لا يكون تحته عالم، لاستحالة أن يدخل في الوجود من العوالم ما لا نهاية له، وإذا وجب قطعا أن لا عماد تحته لئَلا يلزم التسلسل، فقد أمسك إذًا جميعه الله تعالى في الهواء بلا عماد، وكل ما دخل في جوفه فلا يصح أن يعْزى له شيء من إمساكٍ لما فوقه، إذ لم يزد العالم إلاّ ثقلا يوجب بمقتضى العادة لولا إمساك الله تعالى له بلا واسطة أن ينهار هو وما فوقه وما تحته، إن كان تحته شيء إلى أسفل.

قوله: «حتى لموضع كف بالسجود مل». أراد بالسجود الخضوع الشامل للركوع والسجود بالمعنى العرفي، وأشار بذلك إلى ما في الحديث عنه ﷺ، أنه قال ﷺ:‹أطّت السماء وحُق لها أن تئط ما فيها موضع راحة إلا وفيه ملك راكع لله أو ساجد›[1]. ومن تفسير الإمام الفخر[2] في سورة البقرة، [قال: قال عليه الصلاة والسلام:‹أطت السماء وحُق لها أن تئط مافيها من موضع قدم إلا وفيها ملك ساجد أو راكع› وروي أن بني آدم عشر الجن، والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر، وهؤلاء كلهم عشُر الطيور، وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر، وكل هؤلاء عشر ملائكة الأرض الموكلين، وكل هؤلاء عشر ملائكة سماء الدنيا، وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الثانية، ثم على هذا الترتيب إلى ملائكة السماء السابعة. ثم الكل في مقابلة ملائكة الكرسي، نزر قليل. ثم هؤلاء عشر ملائكة السرادق، الواحد من سرادقات العرش التي عددها ستمائة ألف، طُولُ كل سرادق وعرضه

(1) رواه ابن مردوية والترمذي وأحمد وابن ماجة بلفظ ... موضع اربع أصابع...

(2) هو محمد بن عمر بن الحسين بن علي فخر الدين الرازي الطبرستاني الأصل الفقيه الشافعي له مؤلفات في التفسير وعلم الكلام، مولده كان بالري سنة 544 هـ وتوفي سنة 606 هـ بهراة. ترجمته في وفيات الأعيان 248/4 وعبر الذهبي 18/5 والشذرات 21/5، وطبقات السبكي 33/5.

وسمكه إذا قوبلت به السموات والأرض (وما فيها)[1] وما بينها، فإنها تكون شيئا يسيرا، وقَدرًا صغيرا، وما من مقدار موضع قدم منها إلاّ وفيه ملك ساجدٌ أو راكع أو قائمٌ، لهم زجلٌ بالتسبيح والتقديس، ثم كل هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحفون حول العرش كالقطرة في البحر، ولا يعلم عددهم إلا الله تعالى، ثم هؤلاء في ملائكة اللوح الذين هم أشياع إسرافيل عليه السلام نزرٌ يسيرٌ][2]. انتهى.

59 - وانظُرْ لِنَفسِكَ أيضًا هلْ ترَى خلَلاً ... وَهَلْ ترَى منكَ عُضْوًا غيرَ مُعتدِلِ

60 - من نُطْفَةٍ بَيّنَ القرآنُ خِلقَتَها[3] ... فانظرْ مُضمَّن بَاقِي الآيِ وامتثِلِ

61 - لَحمٌ وعظمٌ صَلِيبٌ شدَّهُ عَصَبٌ ... والنفخُ لِلرُّوحِ سِرٌّ عَنهُ لا تَسَلِ

62 - سِرٌّ مِنَ الأمرِ جَلَّ اللّهُ خالقُهُ ... وإنما خَاضَ فِيهِ القومُ بالجَدَلِ

63 - قَد كَرّرَ اللّهُ في القرآنِ نشْأتَنَا ... لِلاعْتِبَارِ ولكنْ نَحْنُ في شُغُلِ

ش- قد حضّ سبحانه على النظر في الأنفس بقوله:﴿**وفي أنفسِكُم أفَلاَ تُبصِرُون**﴾[4] ولاشك أنها شاهدة على القطع بوجوب وجوده تعالى ووحدانيته، ووجوب اتصافه بصفات الألوهية من أوجه كثيرة، من ذلك أن النطفة التي هي أصل نشأتها هو جسم جماديّ كوري مائع يقبل في نفسه من المقادير والصفات والأشكال ما لا نهاية له، ثمّ مع ذلك اختصّ من كل نوع من تلك الجائزات بفرد مخصوص (منها)[5] مع مساواته لغيره في الجواز والقبول، وذلك ممّا يقطع بدلالته على حدوثها ووجوب احتياجها إلى الفاعل المختار، المرجح ما شاء من الجائزات على غيره بمحض الإرادة والاختيار. ولا يخفى تمام الدلالة على باقي الصفات، وقد بينا ذلك في أولّ الفصل. هذا إن نظرت إلى وجه دلالتهافي نفسها، وحال ابتدائها من غير اعتبار لما تنقل إليه. وأما إن نظرتها في تنقلها من حال إلى حال،

---

(1) زيادة من شرح الفخر للآية ﴿**وإذ قال ربك**﴾ البقرة 30.

(2) مابين المعقفين في المصدر السابق.

(3) هكذا في الأصلين - أ -، ب . وبهامشهما «تصحيح من خط الناظم (خلقتنا) وفي أخرى نشأتنا» والتصحيح بخط الناسخين.

(4) سورة الذاريات: 21. (5) ساقط من د.

مع جواز أن لا تنتقل إلى تلك الأحوال أصلا، أو تبقى على بعضها، أو تكون على خلافها أو تكون المدة التي يحصل لها الانتقال فيها من طور إلى طور، أكثر من تلك المدة التي أجرى الله تعالى العادة بتنقلها فيها أو أقل. أو يكون المكان الذي تنقل فيه غير المكان المعد بحسب العادة لتنقلها، ثم نظرت بعد ذلك إلى ما جعل فيها من العوالم المتكاثرة من لحم وعصب وعروق وعظام مختلفة الصور، والمقادير، وأنهار دم، وجداول، وصهاريج، وأحواض، وأعوان، وخدمة، ومركوب، وإدراكات مختلفة الحقائق ظاهرة وباطنة كالسمع، والبصر، والذوق، والشم، واللمس، واللذات، والآلام، والشهوات، والخيالات، والأوهام، وفكر العقول المقتنصة لذخائر العلوم، وإن بعدت محالها، وتعذر نيلها بشد الرحال، وإعداد غاية المقدور من رباط الخيل والركاب، ودفع جميع الأموال حتى أنها ربما اقتنصت[1] في بعض جولانها الرابح[2] المسدّد ما تنال به كمال السعادة والفوز دنيا وأخرى، وهو معرفة خالقها العديم المثال، المنزه عن شريك في خلق العوالم كلها، الذوات منها، والأفعال، والأحوال. ثم إذا[3] نظرت إلى ما مكنت[4] منهُ من الترجمة عما شاءت من أغراضها وما جال واستتر في بواطنها بالألسن والنطق ومخارج الحروف، ومافي تركيبها وترتيبها ولطائفها، ونظرت إلى الأطراف وسائر الجوارح، وتأتي كلٍّ واحد منها لما خُلقت له كالفم أخلي من الأسنان في مبدأ الطفولة لعدم احتياجه إليها، وليّلا يؤذي أمّه لمّا أريد جعل غذائه من ثديها بمصّ ما يُدرُّ عليه من لبنها لعدم حمل قوَاه الأغذية الغليظة بحسب العادة، فلما ترعرع من ذلك وحملت قواه بحسب العادة الأغذية الغليظة أنبت له سبحانه بعظيم فضله أسنانًا تصلح، لأن يتناول بها ذلك الغذاء الغليظ، وجعل سبحانه بعضها للقطع، فحدد أطرافها، إذ هو الباب الذي يخلق الله تعالى عنده القطع عادة، وجعل بعضها للطحن فبسط أعاليها، إذ هو المناسب لذلك بحسب العادة، وجعل هناك خديما مطاوعا أسكنه في ذلك الموضع لينهض للخدمة على الفور متى أريدت منهُ في ليل

---

(1) في ب اقتنصت وفي ج، د اقتضت.
(2) في ج الرايح وهو تصحيف.
(3) زيادة من ج.
(4) في ج ماكنت.

أو نهار، في حضر أو سفر، في صحة أو مرض، وهو اللسان، إذ هو الذي يجمع الطعام للطحن وللابتلاع، ويحليه للنفس بالإدراك له الذوقي الذي خلقه الله تعالى فيه، وأنبع سبحانه هناك عينا نباعة على الدوام، وجعلها أعذب من كل عذب، وأحلى من كل حلوٍ، يستعان بها على جميع أجزاء المطعوم وتهيئته[1]؛ لأن يجتاز على طريق الحلقوم، وتحفظ عندها القوة المودعة في اللسان. وينطلق لقرع الأصوات وتقطيعها في مخارجها حتى (يجليها)[2] على (أعلى)[3] منصة البيان. ثم ألجم سُبحانه هذه العين عن أن يكون نبعها يوجب المشقة والأضرار بأن تفيض في كل لحظة حتى تملأ الفم فيتعذر معها حينئذٍ كل نفع، ولا يستقر معها «لعاقل»[4] إذ ذاك قراره ثم «إذا»[5] نظرت إلى ما سوّى سبحانه في الأعضاء من المفاصل للأنعطاف والتثني، فإنه لو جسا[6] منها شيء جاء العجز، وإذا استرخى أناخ الذل، ثم إن أصل ذلك كله قطرة مذرة من ماءٍ مستوية الأجزاء. وأصلها تراب مباينة بحسب العادة لهذه الأحوال العجيبة كل المبيانه، كما أشار إليه سبحانه بقوله:﴿**أوَ لَمْ يَرَ الإنسانُ أنّا خَلقْناهُ مِن نُطفَةٍ فإذَا هُو خَصِيمٌ مبينٌ**﴾[7] وقال:﴿**ومن آيَاتِه أَن خَلقَكم مِن تُرابٍ ثمّ إذا أنتُمْ بَشرٌ تنتَشِرونَ**﴾[8] ثم أصل ذلك كله العدم المحض لوجوب الحدوث لكلّ ما سوى الله تعالى، فإنك تطّلع بهذه الأنظار، وإن كانت لم تجل[9]، إلا في يسير جدا ممّا أودع في الأنفس من عجائب الفطر وبدائع الخلق، على وجوه كثيرة من الدلالة على وجوب وجوده تعالى، وسعة قدرته، ونفوذ إرادته، وعدم تناهي علمه وحكمته وخفي ألطافه، وسبوغ نعمه، وعموم إحسانه.

قوله: «والنفخ للرُّوح» يحتمل أن يكون معطوفا على عصب أي شدّةُ عصب والنفخ للروح؛ لأن الله سبْحانه أجرى العادة بانحلال البدن، وافتراق بعضه من بعض عند مفارقة الروح له، ويكون قوله: «سرٌّ» خبرا عن مبتدأ محذوف، أي هو

---

(1) في ج وتحصيته. (2) في د يجبلها. (3) ساقط من د.
(4) في ج، د «للعاقل». (5) زيادة من ج.
(6) جسا: صلب، يقال جست اليد من العمل أي صلبت.
(7) سورة يس: 77. (8) سورة الروم: 20. (9) في ج يحل.

سرٌّ، ويحتمل أن يكون مبتدأ خبره سرٌّ. وأصل النفخ إجراء الريح في تجويف جسم آخر، فاستعير هنا لتشبيك الله تعالى الروح بإجزاء البدن وإدخاله له في تجاويفه وبواطنه، وإيجاد آثار الحيوانية عند ذلك من حياة، وحركة اكتسابية، ولذة وألم، ونحو ذلك في ظواهره ودواخله.

قال البيضاوي[1] في تفسيره: لمَّا كان الروح يتعلق أولا بالبخار اللطيف المنبعث من القلب، ويفيضُ عليه القوة الحيوانية فيسري حاملا لها في تجويف الشرايين إلى أعماق البدن جعل تعلقه بالبدن نفخا.

قوله: «عنه لا تسل» أي عن حقيقته لا تسأل، وقد اختلف أهل الحق في جواز الخوض في حقيقته، فمنهم من منع لأجل إمساك نبينا عليه الصلاة والسلام عن الجواب حين سأله اليهود عنه.

وقد روي أن اليهود قالوا لقريش سلوه عن «أصحاب الكهف»[2] وعن «ذي القرنين»[3] وعن الروح. فإن أجاب عنها أو سكت فليس بنبي، وإن أجاب عن بعض وسكت عن بعض فهو نبي، فبين لهم القصتين وأبهَم أمر الروح، وهو مبهم في التوراة[4].

وقال كثير منهم يصح الخوض فيه. ثم اختلف هؤلاء فيه على ثلاثة أقوال: فمنهم من قال: إنه جسم مشابك للأجسام، أجرى الله تعالى العادة بخلق الحياة في البدن عند مشابكته له، والموت فيه عند مفارقته له. وقيل عرض وقيل ليس بجسم، ولا عرض. وهو قول الفلاسفة، وإليه ميل الغزالي. والقول بأنه جسم هو

---

(1) هو عبد الله بن عمر ابو الخير ناصر الدين البيضاوي له عدة مؤلفات في التفسير والاصول توفي سنة 685 هـ ترجمته في معجم المفسرين ص: 318. والشذرات (392/5).

(2) أصحاب الكهف قوم نبذوا عبادة الأوثان، وفروا من جور داقينوس الروماني، واختفوا في مغارة وناموا فيها نوما طويلا. ولما أفاقوا ذهبوا لشراء مايلزمهم... القصة وردت في سورة الكهف والمغارة اكتشفت نشر حولها كتاب صدر في الأردن في سنة 1970 م بإشراف الاستاذ محمد ظبيان.

(3) ذو القرنين «لقب الاسكندر على ماقيل» وقصته وردت في القرآن الكريم ويظهر منها أنه ملك عادل كان يكون نبيا، وورد خبره في المواهب اللدونية 112/5 على أنه وقع خلاف حول نبوءته.

(4) ورد الخبر في تفسير البيضاوي الآية ﴿يسألونك عن الروح﴾ سورة الاسراء: 85.

مذهب المحققين من أهل السنة، ويدل عليه وصفه في الشرع بالخروج من البدن والعروج إلى السماء، والنزول، والسَّرْحِ في الجنّة، والأكل والشرب منها، والركوب والسُّجود تحت العرش، ونحو ذلك من الصفات التي تستحيل على الأعراض، ولا يمكن أن يتّصف بها إلا الأجرام.

قوله: «سرٌّ من الأمر»، أي هو سرّ من أمر الله. [وأصل السرّ ما يكتم من الحديث، ثم يستعمل في غير ذلك. والمراد به هاهنا ما خفي عن الخلق. والأمر يحتمل[1] أن يكون بمعنى الفعل فتكون مِن، للتبعيض، ويحتمل أن يكون بمعنى الاقتضاء فتكون من للتعليل، أي هو سرّ وجد بأمر من الله تعالى، أي بقوله كن من غير أن يجعل سبحانه لوجوده سببا عاديّا كما جعله لأكثر الكائنات. قوله «سر من الأمر» أي هو سرّ من أمر الله][2] أشار إلى الآية، وهي قوله تعالى:﴿**ويسألونك عن الرُّوحِ قُلِ الرُّوح من أَمْرِ رَبِّي**﴾[3]. وساق المؤلف هذا دليلا عن انبهام حقيقة الروح. وهذا ينبني على أحد التفاسير في الآية. وقد اختلف المفسرون في معنى «من أمر ربي» فقيل معناه مما استأثر الله تعالى بعلمه. وعن ابن بريدة[4] لقد مضى النبي ﷺ وما يعلم الروح، وقيل معناه أن الروح من الأمور الابداعيات الكائنة بمجرد كنْ من غير مادّة وتولد من أصل. وقيل معناه أنه وجد بأمره. وحدث بتكوينه، وليس بقديم بناء على أن السؤال عن قدمه وحدوثه، وقيل الروح جبريل. وقيل الروح خلق أعظم من الملك. وقيل القرآن. ومن أمر ربي على هذا معناه من وحيه، كما قال تعالى:﴿**وَكَذلِكَ أوحَيْنَا إليكَ رُوحًا من أَمْرِنَا**﴾[5]. وعلى أن الروح من الأمور المنبهمة، فالمنبهم منه كنه حقيقته على التمام، ويمكن تميزه عن سائر الحوادث ببعض لوازمه المختصة به، كفكرته وإدراكه للعلوم النظرية، وإلى تعريفه ببعض لوازمه التي اختص بها. أشار قوله تعالى: ﴿**وَمَا أُوتيتُمْ مِن العِلْمِ إلاَّ**

---

(1) في ج محتمل. (2) النص ساقط من ب. (3) سورة الاسراء: 85.

(4) لعل هو سليمان بن بريدة بن الخصيب الاسلمي ولد عام 15 هـ. روى عن عائشة رضي الله عنها ويحي بن معمر. تهذيب التهذيب (153/11).

(5) سورة الشورى: 52.

قَلِيلاً﴾[1] ففيه على هذا إشارة إلى أن الروح ممّا لا تمكن معرفة ذاته إلاّ بعوارض تُميزُه عمّا يلتبس به، فلهذا اقتصر على هذا الجواب، كما اقتصر موسى عليه الصلاة والسلام في جواب ومارب العالمين؟ بذكر بعض ما اختص به، ولم يجب بتعريف الكنه لتعذره، وسمى سبحانه العلم الذي يدركه الروح قليلا من أجل أن اكتساب العقل للمعارف النظرية، إنما هو من الضروريات المستفادة من إحساس الجزئيات، ولذلك قيل من فقد حسًّا فقد فقد علما، ولعل أكثر الأشياء لا يدركها الحس. [روي أنه عليه الصلاة والسلام لمّا قال لهم ذلك قالوا نحن مختصون بهذا الخطاب، فقال بل نحن وأنتم، فقالوا ما أعجب شأنك، ساعةً تقول ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خَيْرًا كثيرا، وساعةً تقول هذا، فنزلت ﴿وَلَو أَنَّمَا فِي الأَرْضِ من شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ﴾[2] الآية، وهذا الذي اعترضوا به من سوء فهمهم وعظيم غباوتهم، لأن غاية الحكمة الإنسانية أن يعلم الإنسان من[3] الخير والحق ما تسعه الطاقة البشرية، بل أن يعلم ما ينتظم به معاشه ومعاده، وهو بالإضافة إليه خيرٌ كثير وإن كان بالإضافة إلى معلومات الله تعالى نزرا قليلا، لا بال له ولانسبة أصلا، إذ معلومات جميع الخلق متناهية، ومعلومات الله جل وعزّ. لا نهاية لها، ومن المعلوم أنه لا نسبة بين ما يتناهى وما لا يتناهى][4].

وقوله: «وإنما خاض فيه القوم بالجدل»، أي ليس لهم ما يدّعونه من حقيقته أدلة برهانية تنتج القطع واليقين «بما دعاهم[5]» بل أدلة جدلية، قصارى أمرها أن تفيد الظن.

قوله: «قد كرر الله تعالى في القرآن نشأتنا» راجع لقوله وانظر لنفسك أيضا هل ترى خللا؟ أي تدبر خلقة ذاتك وما حوته من العجائب واللطائف، فإن اللّه سبحانه قد حضّ على ذلك، وكرر في غير آية، ذكر أصل نشأة الإنسان، والأطوار التي نقله سبحانه فيها ليعتبر العاقل بذلك، وتحصل له المعرفة التي يتجافى بها عن

(1) سورة الاسراء: 85. (2) سورة لقمان: 27. (3) ساقط من ج.

(4) النص في تفسير البيضاوي الآية ﴿يسألونك عن الروح﴾ الاسراء: 85.

(5) هكذا في «أ» وفي غيرها «بمدعاهم».

دار الغرور، وينيب بها إلى دار الخلود، ويعمل لما بعد الموت قبل هجومه. لكن شغل البال وعمارته بالشهوات الوهمية الفانية، منعت الإنسان من حسن النظر لنفسه، وإصغائه بكليته لنصيحة مولاه، الرحيم الرحمن تبارك وتعالى:

64 - فِي كُلِّ خَلقٍ لَهُ قَدِ انطَوَتْ حِكَمٌ	وَلسْتَ عن دَرْكِهَا فَهِمًا بمُنعَزِلِ
65 - أغنِي التِي لَيسَ يَخفَى عَنكَ ظاهِرُهَا	إذْ كَمْ هُنَالِكَ للأفكَارِ غيرُ جَلِ
66 - فَمَا تَرَى ذرَّةٌ مَخلُوقَةٌ عَبثًا	بَلْ هِيَ شاهِدةٌ للوَاحِدِ الأزلِ
67 - بِذَا تُنَادِي وَلكِنْ لَيسَ يَسمعُهَا	إلاَّ ذوُو العَقلِ والإحسَانِ للعَمَلِ
68 - بِقَولِهَا بلِسَانِ الحَالِ أوجَدَنِي	ربٌّ قَدِيرٌ كإيجَادٍ لهُ مَثلِ
69 - كَذَاكَ نَفسُكَ ما إن أنتَ مُوجِدُهَا	فانظر بعقلٍ سَلِيمٍ غيرَ مختَبلِ

ش- أشار بهذه الأبيات إلى معنى قوله تعالى:﴿**يُسبّحُ لهُ السّموات السّبعُ والأرضُ وَمَن فيهنّ وإنْ مِن شيءٍ إلاّ يُسبّحُ بحمدِهِ ولكنْ لا تفقهُونَ تَسبِيحَهُم إنّهُ كانَ حَلِيمًا غفورًا**﴾[1]. فإن المراد من هذا التسبيح والحمد المسندين لجميع الكائنات تنزيها للمولى العظيم عمّا لا يليق به من السمات وثناءها[2] عليه بما يجب له تعالى من عليّ الصفات. وذلك بلسان حالها الذي هو أفصح وأقطع من لسان مقالها، حيث اتصف كل واحد منهما بلوازم الإمكان والحدوث، لا من جهة مقداره المختص به بين سائر المقادير الجائزة، ولا من جهة زمانه ومكانه اللّذَيْن يتقيد بهما، مع مزاحمة سائر الأزمنة والأمكنة لهما في صحة الوقوع والقبول الذاتي على حدٍّ سواء، من غير ترجيح لبعضها على بعض من حيث ذاته أصلا، ولا من جهة شكله، ولونه، وسائر صفاته، إذ كل ذلك لا تقتضيه ذاته على الخصوص، فكل ذلك يشهد على القطع باحتياج الجميع إلى صانع قديم، واجب الوجود لذاته لا يقبل الاثنينية في ذاته ولا أفعاله، ولا فيما قام به من عليّ صفاته، ويدل على أن هذا التسبيح والحمد المضافين للكائنات، إنما هما بلسان الحال والدلالة القاطعة. قول مولانا جل وعلا إثر ذكره تسبيحها وحمدها[3]، ﴿**وَلكن لا**

(1) سورة الأسراء: 44. (2) في د: وثناؤها. (3) في ج وتحميدها.

تفقهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾، ولم يقل، وَلَكن لا تسمعون تسبيحهم، ومعلوم أن الفقه إنما يقوم بالقلب لا بالأذن، فدل على أن هذا التسبيح الواقع منها ليس هو تسبيحا بالصوت بحيث تسمعه الآذان، وإنما هو تسبيح بطريق الدلالة الواضحة القطعية التي لا يمكن فيها كذبٌ ولا غلطُ ألفَا[1] من أقوال اللسان، ولا يفقه ذلك منها إلا القلوب التي صُفيتْ مرآة فكرتها الصقيلة مما يمنع من أبصار أحوال الكائنات بها من صدأ المعاصي وأغشية الرّان.

فقول المؤلف حفظه الله تعالى ورضي عنه: «في كل خلق له قد انطوت حكم». أي استترت أدلة حكم أي علوم بوجوب كمالات لمولانا جل وعلا وتنزُّهه عن مستحيلات لا تليق بجلاله تبارك وتعالى، وجواز جميع الممكنات بحيث لا وجوب عليه ولااستحالة في ممكن منها على العموم، صلاحا كان للخلق أو أصلح أو ضدهما، وما من علم من هذه العلوم إلا وهو حكمة ينشرح بها الصّدر، ويثلج منه اليقين. ويحمل لذوقه طعم الإيمان منه على السّير ظاهرا وباطنا في جادة الطريق المستقيم، الذي هو صراط الذين أنعم الله تعالى عليهم من النبيئين، والصدقين، والشهداء، والصالحين، لأن الحكمة أخصّ من العلم إذ الحكمة عبارة عن تحقيق العلم وإتقان العمل، فكل من لم يتقن العمل فليس بحكيم، وإن كان عالما، ولهذا قال تعالى:﴿يُؤتِي الحِكمَةَ مَنْ يَشَاء﴾، أي تحقيق العلم وإتقان العمل ﴿وَمَن يُوتَ الحكمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خيرًا كَثيرًا﴾[2]، إذ لو كانت الحكمة مطلق العلم، وإن لم يكن معه عملٌ متقنٌ لما استلزم ايتاؤها والاتصاف بها مطلق الخير، فضلا عن كونه كثيرا بل ربما استلزم الاتصاف بها حينئذ شرًّا كثيرًا، فانظر إلى علم «بَلعَامَ»[3] وإبليس وأحبار اليهود، كما حكى الله تعالى عنهم في قوله:﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾[4] وغيرهم من أشباههم ممن لا يُحصى

---

(1) في ج «الفاظ». (2) سورة البقرة: 269.

(3) بلعام بن باعورا عراف ارسله ملك مؤاب ليلعن بني اسرائيل. ولكن حمارته تحولت عن سيرها ووبخته فبارك ولم يلعن – التوراة – منجد الاعلام.

(4) سورة البقرة: 146.

كثرة، هل أفادتهم علومهم شيئا من الخير؟ لم تفدهم إلا شدّة العقوبة وأليم العذاب. وفي الحديث «أشدّ الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه»[1]، هذا قاله عليه الصلاة والسلام في مجرد من لم ينفعه علمه. فكيف بمن أضرّه علمه، وهو الأكثر، بأن جعله سُلّمًا للكبر والرئاسة الدنيوية «وصحبة»[2] الظلمة، والأكل من حرامهم، وإعانتهم على باطلهم وفجورهم، وإنما سمّى المؤلف رضي الله تعالى عنه علوم التوحيد المستفادة من النظر في الكائنات حِكمًا، إشارة إلى أنّها أنفع العلوم وأدلّها على إتقان العمل؛ لأنها مأمونة الغائلة لا يخشى منها ما يخشى في سائر العلوم؛ لأنها تبعث على تعظيم جلال الله تعالى وتعظيم أوامره، والخوف من عظيم غضبه، والشوق إلى التمتع بمالا نعيم يوازيه من رضاه، ورؤية جمال ذاته، فلا خفاء أن إتقان الأعمال بإخلاصها لله تعالى، وتصفيتها من جميع الشوائب، هو طوع اليد لمن شرح الله صدره، وسدده للظفر بمعرفته، والاهتداء إليها بالنظر في عجائب مصنوعاته، ولهذا حصر سبحانه وتعالى الخشية فيهم، فقال جل من قائل:﴿إنما يَخشَى اللَّهَ من عبادِهِ العُلَمَاءُ﴾[3]. ويدل على أن المراد بهؤلاء العلماء أهل المعرفة بتوحيده، المستدلين على ذلك بشواهد مصنوعاته. ذكره تعالى لهم إثر توقيفه المكلفين على وجه الدلالة بأصناف مخلوقاته، وما أودع كل واحد منها من جائز مكوّناته، فقال جل وعز: ﴿أَلَمْ تَرَ أن اللَّهَ أَنْزَلَ من السَّمَاء مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوانُهَا ومن الجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وغَرَابِيبُ سودٌ ومِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِ والأَنْعَام. مُخْتَلِفٌ أَلْوَانهُ كَذَلِكَ﴾[4]. ثم قال إثر ذلك: ﴿إنَمَا يَخشَى اللهَ مِن عِبَادِه العُلَمَاءُ﴾ فدل على أن المراد بالعلماء الذين وصفهم بالخشية، ونفى بطريق الحصر أن يكون لغيرهم خشية العلماء، بوجوه دلالة العوالم على حدوثها. ووجوب افتقارها إلى خالقها، والاعتبار باختلاف الكائنات مع جواز اتفاقها على أن لها مدبرا مختارا حكيما، لا يجانسها ولايشبه شيئا منها، واسع القدرة والعلم، نافذ الإرادة والحكم. وإذا ضمَمْتَ مضمُون هذه

---

(1) رواه الطبراني في الأوسط والبيهقي.
(2) في ج «وحبه».
(3) سورة فاطر: 27.
(4) سورة فاطر: 27

الآية، وهو أن علماءَ التوحيد والنظر في المصنوعات خاشون[1] لربهم، [إلى مضمون ما ذكره سبحانه في سورة «لم يكن» وهو أن الخاشين لربهم][2] هم خير البرية. لقوله تعالى بعد أن ذكرهم وذكر جزاءهم:﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾[3]، أنتج لك من الضرب الأول من الشكل الأول هذان الكلامان المتواتران المقطوعُ بصدقهما، أنَّ علماء التوحيد والنظر في المصنوعات هم خير البرية، ونظم «الدليل»[4] أن يقال: العلماءُ بالله العارفون بوجوه الاستدلال بمصنوعاته خاشون لله. بدليل قوله تعالى:﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[5] والخاشُون لله هم خير البرية، بدليل قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ فينتج: العلماء بالله العارفون بوجوه الاستدلال بمصنوعاته هم خير البرية.

قوله: «ولستَ عن دركها فهمًا بمنعزل». أتى بهذا الكلام ليبعث المكلف على إرسال الفكرة في وجوه دلالة المصنوعات، ويدفع استبعاده حصول الفهم لوجه دلالتها الذي ربما أوهمه قوله (قد انطوت حكمٌ) إذا المطويُّ هو المستتر فساق هذا الكلام لتيسير أمر النظر والدلالة على وضوح سبيله، فلهذا قال: (ولست)، يعني أيُّها المكلف المأمور بالنظر والفكرة في أدلّة التوحيد عن إدراكها يعني الحِكَم[6] المنطوية في أدلة المخلوقات. وفهمًا منصوبٌ على التمييز، يعني لست تدركها بالحواس الظاهرة، بل بفهم القلب، ولهذا جعل تلك الحكم منطوية في المخلوقات؛ لأنها لا تُبصر بالأبصار الظاهرة، بل بالبصائر المستنيرة الباطنة.

قوله: «بمنعزل» أي ممنوع من فهمها لوضوحها «ونصوع»[7] وجوه دلالتها.
قوله: «أعني التي ليس يخفى عنك ظاهرها». وهو تفسير للحكم التي أخبر بإنطواء كل مخلوق عليها، وإن فهمها متيسر على كل مكلف.

---

(1) في ج «خاشعون» وهو تصحيف. (2) ساقط من ج. (3) سورة البينة: 8.
(4) في هامش ب تصحيح «الدليل على لفظه» أن يقال.
(5) سورة فاطر: 28 (6) في ب «أن» الحكم. (7) ساقط من ج.

قوله: «فما ترى ذرةً مخلوقة عبثا»، دليله ظاهرٌ؛ لأن العبث مالا فائدة فيه، والذرة منطوية على فوائد عظيمة. وهي دلالتها بأوجه كثيرة على حدوثها وحدوث أمثالها من سائر العوالم، ووجوب افتقارها وافتقار سائر العوالم المماثلة لها في الجرمية والتخصص بضروب من الجائزات إلى فاعل مختار، لا مثل له ولا شريك، وأيُّ فائدة أعظم من فائدة المعارف التوحيدية؟ التي هي أمارة على السعادة الأبدية.

قوله: «بذا تنادي»، أي بالمذكور وهو الشهادة للواحد الأزلي بما يجب له من الصفات. واستحالة ما لا يليق بجلاله من السمات، وجواز فعل ما لا نهاية له من الممكنات، قوله: «بقولها بلسان الحال أوجدني». المجرور يتعلق بمحذوف يدل عليه الفعل السابق تقديره تنادي بقولها.

قوله: «كايجاد له مثل». المجرور نعت لمصدر محذوف «يدل عليه الفعل السابق»[1] تقديره أوجدني إيجادًا كإيجاده لسائر العوالم، إذ كلها مماثلة «له»[2] في وجه الدلالة على الحدوث، ووجوب الافتقار إلى الحي القيوم الذي لا يقبل العدم، ولا يتغير ولا يموت، إذ وجه الدلالة في الكل الإمكان، وقبول التغير، وملازمة الحوادث، فالذي يفيده العرشُ، من معرفة ما يجب في حقِّ الله تعالى، وما يستحيل، وما يجوز. تفيده الذرة على سبيل التمام. وقد قيل إن ذلك معنى قوله تعالى:﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرحمَنِ من تَفَاوُتٍ﴾[3] أي لا تفاوت بين المخلوقات في وجوه الدلالة على معرفة خالقها جل وعلا، ولفظ مثلي في كلام المؤلف مضاف إلى ياء المتكلم مفعول بإيجاد، وهو بمعنى المماثل، وأراد به سائر العوالم كلها «عملها الزيادة أن معنى»[4] قوله: «كذاك نفسك ما إنْ أنت موجدها» هو مرفوع خبر أنت، وما يبطل عملها لزيادة إن معها.

فإن قلت: إن هذا البيت تكرار، إذ المؤلف قد قدم وجه الدلالة بالأنفس.

(1) زيادة من ج. (2) في ب، ج مماثلة (لي). (3) سورة الملك: 3. (4) زيادة من ج.

قلت: ليس بتكرار، لأن المؤلف رضي الله تعالىعنه لم يسبق له، ذِكر النفس هنا لبيان وجه دلالتها على معرفة خالقها، كما فعل فيما سبق، بل لبيان ندائها بلسان حالها لصاحبها ليبصر ما فيها من أوجه الدلالة المتكاثرة، وذلك أنه لما اجتمع فيها عوالم كثيرة، وعجائب لا يقدر أن يحيط العاقل بمعرفتها، حتى قيل: إنها مختصر العوالم كلها، صار أحاديث العوالم كلها بألسنة أحوالها كأنها مجتمعة فيها. فكأن المؤلف رضي الله تعالى عنه قرّب على الناظر الأمر في استفادة ما تخبر به الكائنات من المعارف بألسنة أحوالها، بأن يصرف الوجهة في ذلك إلى نفسه، فإنه إذا تأمّل في ذاته عرف بالقطع أنه وجد بعد أن لم يكن، فلابدّ له إذًا من موجد لاستحالة أن يوجد لنفسه بلا موجد، لاستحالة ترجح أحد الجائزين على مقابله بلا مرجح. ومحال أن يكون هو الموجد لنفسه لما يلزم عليه من التهافت، بأن يكون موجودا قبل كونه موجودًا لوجوب سبق الفاعل على فعله، فإذا قُدّر أنه الفاعلُ لنفسه لزم أن يكون موجودا قبل نفسه، وذلك لا يعقل، فتعيّن أن يكون موجده غيره، فيتفكر في العوالم كلها من أب وأم ونطفة. وسماء، وأرض، وملك، وعرش، وغيرها، فلا يجد شيئا منها يصلح للإيجاد، إذ هي كلها مثله في الجرمية، والاختصاص ببعض الجائزات اللازمة لذواتها المحوجة إلى فاعل غيرها، ولو صلح شيء من تلك الأجرام لإيجاد شيء من الذوات لصلح هو أن يوجد ما شاء من الذوات، بل يبدأ بنفسه فيزيد في طول ما شاء منها، أو عرضه، أو تبديل شكله، أو لونه، أو منطقه، للمماثلة بينه وبين غيره، إذِ الغير من الأجرام إن قُدّر له الإيجاد من جهة جرميته، فالإنسان جرم ومع ذلك فهو عاجزٌ عن إيجاد الذوات والأعراض، وإن كان من جهة علمه، فالإنسان عالمٌ بأمور، ومع ذلك فهو لا يقدر على إيجادها وتحصيلها لا لنفسه، ولا لغيره، وإن كان من جهة سمعه أو بصره، فقد شاركه في ذلك، وإن كان من جهة قدرته، أو إرادته، فقد قام به مثل ذلك وهو عاجز.

وبالجملة فقد انعقدت بينه وبين سائر العوالم المماثلة الخاصة والعامة، فلما أحسّ من نفسه العجز الضروري عن ذلك، لزم أن سائر العوالم مثله في ذلك. فتعين إذًا

أن موجده لا يماثل شيئا من الأجرام، ولا من الأعراض التي تقوم بها لا في ذاته ولا في صفة من[1] صفاته، وأنه واجب الوجود لا يقبل العدم ولا التغير أصلا، إذ لو قبل العدم والتغير في ذاته، أو صفاته لكان كسائر العوالم المحتاجة إلى الفاعل، ووجب حينئذ أن يعجز كعجزها. وأنه عام القدرة، والإرادة، والعلم، إذ لو اختصت ببعض ما تتعلق به دون بعض لزم حدوثها وافتقارها إلى مخصص، وأنه حي بحياة قديمة لاستحالة الاتصاف بالقدرة، والإرادة، والعلم، مع نفي الحياة، وأنه قائم بنفسه، بمعنى أنه ذات لا مثل لها، وليس هو في نفسه صفة، إذ لو كان صفة لما قامت به تلك الصفات التي يتوقف إيجادها للعوالم على اتصافه بها[2]، إذ الصفة لا تقوم بالصفة. وأنه واحد لا ثاني له في ذاته، ولا في صفاته، ولا في إيجاد كائن من الكائنات على العموم، إذ لو كان معه ثان يماثله في ألوهية، أو إيجاد أثر مّا، لزم عجزه عن إيجاد جميع الكائنات؛ لأنه إذا عارضه ذلك الثاني الذي قُدّر اقتدار[3] على أثر ما، مثل اقتداره جل وعلا، فذلك الأثر الذي تعلقت قدرتهما معًا به لا يصح أن يوجد بهما معًا لاستحالة القسمة فيما لا ينقسمُ، ووجوده بإحدى القدرتين دون الأخرى ترجيح بلا مرجح، فيلزم إذًا عجزهما معًا، وإذا لزم العجز في فعل واحد لزم عمومه في سائر الأفعال، فإذًا صفة الألوهية لا تقبل الأثنينية أصلا. وأنه سميعٌ بصيرٌ لجميع الموجودات بلا جارحة، متكلمٌ بكلام قديم، ليس بحرف ولا صوت، وإمّا بدليل الشرع أو بأن أضداد هذه نقائص، والنقص محال على من شهدت له العوالم بالكمال المطلق، والتنزه عن كل نقيصة، ثم يتفكر بعد هذا فيرى ذاته فاتتها مصالح كثيرة دينية ودنيوية. بل أصلح شيء له أن يخلق بدءا في أعالي الجنة، ويبقى فيها أبدا من غير تكليف، ولا إصابة بمرض، ولا همّ، ولا موت، ولا هول آخرة، كل ذلك ممكن مقدور لمولانا جل وعلا، لا مانع منه أصلا، ومع ذلك لم يفعله تبارك وتعالى. فيستدل بذلك على استواء الممكنات إليه تعالى، وأنه لا يجب عليه عقلا مراعاة صلاح ولا أصلح للخلق، بل كل ما منّ به عليهم من مصلحة، أو نعمة فبمحض فضله، لا

---

(1) ساقط من ج. (2) في ب بهذا. (3) في ب افتقاره وهو تصحيف.

يستحقون عليه شيئا أصلا. وبهذا يُعرفُ استحالة التعليل والأغراض في أفعاله؛ لأن الغرض الذي يُقدّر باعثا له على فعل من الأفعال. إن كان مصلحة تعود إليه فهو محال، إذ شهدت العوالم بوجوب الكمال المطلق الأزلي لذاته، واستحالة التغيّر في ذاته أو صفة من صفاته، فكيف يمكن أن يستجلب كمالاً لذاته بفعل من الأفعال؟ وإن كان الغرض[1] مصلحةً تعود إلى خلقه، فقد عرفت بالمشاهدة عدم وجوب رعيها عليه، فقد حصل لك بهذا التأمل القريب في نفسك معرفة ما يجب في حق مولانا جل وعزّ، وما يستحيل، وما يجوز، هذا إن نظرت إلى ذاتك من حيث الكلّ، لا من حيث الأجزاء، ولو نظرت إلى كل جزء من أجزائك على التفصيل لرأيت فيه عوالم مختلفة، وعجائب، ولطائف، كلٌّ واحد منها يدلّ مثل دلالة الكلّ، فتبارك الله أحسن الخالقين وبالله التوفيق[2].

ص -

70 - إن قُلتَ أطنَبتَ في حَثٍّ عَلى نظرٍ   فاكفُفْ لِسَانَكَ عن لَوْمِي وَعن عَذَلِ

71 - كَم قدْ ذَكرتُ وفي القرآنِ أنتَ ترَى   كَم كرَّرَ الآيَ حَتَّى زَادَ بالمُثُلِ

ش- لقد أحسن الشيخ رضي الله تعالى عنه في قوله أطنبت، ولم يقل أطلت، فإن التطويل هو الزيادة على المعنى المقصود لغير فائدة. والإطناب هو الزيادة عليه بفائدة، ولا شك أن تنويع الشيخ وجوه الأنظار في العوالم ليس بحشو ولا تطويل وإنما هو إطناب لإفادته تثبيت المعنى في الذهن، وشرح الصدر بتدوين[3] وجوه الاعتبار عليه، وتنوير الباطن، بتكثير (إنالة)[4] الفوائد من جميع ضروب العوالم، حتى يرقى المكلف بسبب ذلك إلى أن لا يشاهد شيئا من العوالم، إلاّ وكأنه يرى الله معه أو بعده.

والحاصل أن طرق[5] التعبير عن (المعنى)[6] المقصود على ما تقرر في فن البيان خمسة: المساواة، والإيجاز، والإطناب، والحشو، والتطويل. فالثلاثة الأول مقبولة لا تقدح في البلاغة. والاثنان الآخران مردودان يقدحان في البلاغة.

(1) في ج لغرض.
(2) زيادة في ج.
(3) في ب: بتلوين كما في ج. ذ
(4) ساقط من ب.
(5) في ج «طريق».
(6) ساقط من ج.

فالمساواة أداء المعنى المقصود بعبارة مساوية له نحو ﴿ولا يَحِيقُ المَكْرُ السَّيِّئُ إلاَّ بأهلِهِ﴾[1].

والإيجاز أداؤه بعبارة أقل منه، نحو ﴿وَلَكُمْ في القِصَاصِ حياةٌ﴾[2].

ويشترط في قبول هذا القسم أن يكون نقصه عن المعنى المقصود لا يخل به، بل يكون وافيا فلو كان إيجازا مخلا بالمعنى المقصود لم يقبل في البلاغة.

والإطناب زيادة اللفظ على المعنى المقصود لفائدة[3] كقوله تعالى: ﴿ويُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ﴾[4]. لأن[5] المقصود الإخبار عن هؤلاء بالرأفة والشفقة على المساكين. وذلك مفهوم من الكلام لو أسقط لفظة على حبه، فأطنب به لنكتة زيادة المدح لهم[6]. بأنهم انتهت بهم الرأفة لأجل الله تعالى إلى أن صاروا يبذلون الطعام لوجهه. وطلب رضاه جل وعز، مع حب الطعام وعظيم الاحتياج إليه. والإطناب في القرآن والحديث كثير لا يمكن حصره.

والحشو زيادة اللفظ على المعنى لغير الفائدة مع تعيين المزيد كقوله:

وأعلم علم اليوم والأمس قبله ولكنني عن علم ما في غد عم[7]

فلفظة قبله بعد ذكر الأمس حشو.

والتطويل زيادة اللفظ على المعنى المقصود مع عدم تعيّن المزيد كقوله:

وقددت الأديم لراهشيه وألفى قولها كذبا ومينا[8]

فقوله: كذبا ومينا فيه تطويل، بزيادة إحدى الكلمتين لا بعينها لغير فائدة.

وقول الشيخ: «كم قد ذكرت»، هو دليل ما ذكر قبله في جواب الشرط، وهو قوله: «فاكفف» وحاصل جوابه عن السؤال أنه يقول: لا لوم عليه فيما عدّده من وجوه الدلالة في ضُروب العوالم؛ لأن المقام الذي ساق له الكلام هو مقام إفادة المعرفة بالله التي تتوقف عليها السعادة الأخروية، فهو خليق بأن يعتني به غاية

---

(1) سورة فاطر: 43. (2) سورة البقرة: 179. (3) في ج بفائدة. (4) سورة الانسان: 8.
(5) في ج، د، ب «فان». (6) في ج «بهم». (7) البيت لزهير بن أبي سلمى. (8) البيت: لزيد بن عدي.

الاعتناء، فتُكرَّر فيه العبارات، وتُردَّد فيه الدّلالات، ولا يقنع فيه بالإيجاز ولا بالإشارات، إذ خيرات الدنيا والآخرة متوقفة على الظفر بهذا المقام. وأين ما ذكرتُ «أنا وكررت»[1] فيه واعتنيت ممّا ذكر فيه القرآن وكرّر واعتنى، حتى أنه قلّ ما تجد آية إلاّ وفيها التنبيه على معرفة الله تعالى، إما بالصريح أو بالضمن.

ولهذا أقام النبي ﷺ، بمكة بعد أن بُعث ثلاثة عشر سنة أُمر فيها بالصبر، وترك الهجرة والقتال. ولم يشتغل فيها إلا بتقرير أدلة التوحيد، وترديدها عليهم في المحافل، وعلى «مرّ»[2] الأوقات، بضروب من الترديد. حتى اتضحت طرقُ معرفة الله تعالى، وصِدقُ رُسله اتضاحا لم يبق فيه شبهة لمُنصفٍ ولا معاندٍ، فحينئذٍ أمر بالهجرة والتوجه بالسيف مع أنصار الله تعالى لإرغام أنفِ كلّ كافر وجاحد. فالاستفهام في قول المؤلف رضي الله تعالى عنه. كم قد ذكرت لتقليل ما ذكر في جَنب ما ذُكر في القرآن من ذلك.

وقوله: «حتى زاد بالمثل»، يعني لم يكتف سبحانه في القرآن في تقبيح الكفر، وإبطال طُرُقه بالبراهين القاطعة المكرّرة في آي كثيرة بأوجه مختلفة حتى ضم إلى ذلك ضرب المثل. كقوله تعالى: ﴿مَثل الذِين اتّخذُوا مِن دُونِ اللّهِ أوْلِياءَ﴾[3]. وقوله تعالى:﴿وَضَربَ اللّهُ مَثَلاً رَجُلَين..﴾[4]. وقال: ﴿يا أيُّها النّاسُ ضُربَ مَثَلٌ فاستَمِعُوا لهُ﴾[5]. وقال[6]:﴿وضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً رَجُلاً فيهِ شُرَكَاء مُتَشَاكِسُون...﴾[7]. وفي ذلك إرشاد للخلق أن يجعلوا معظم هممهم واشتغالهم في تعليم التوحيد وتكريره على الذهن مرة بعد مرة إلى الممات، لعله يكون ذلك سببا في حسن الخاتمة، لما ثبت أن المرء يموت على ما عاش عليه، وبالله التوفيق لا رب غيره.

---

(1) ساقط من ج. (2) في ج «وعلى موالاة» في الأوقات. (3) سورة العنكبوت: 41.
(4) سورة النحل: 76. (5) سورة الحج: 73. (6) ساقط من ب.
(7) سورة الزمر: 29.

ص -

72 - إن قلتَ لَيسَ كِتابُ اللّه ذا سَأمٍ   فليسَ نخشَى الذِي نَخْشَاهُ مِن مَللِ

73 - فإنّ الإطنَابَ في ذَا البَابِ مُغتفَرٌ   كَيْ يوقِظَ الغافِلَ المغرُورَ بالأمَلِ

74 - لأن غَفلَتنَا غَطَّتْ بَصَائِرنَا   نَحكِي بها هُمَّل الأنعَامِ في الهَمَلِ

75 - قلوبُنَا قَد قَسَتْ من رَينِ مَا اكتَسَبَتْ   مِن المآثِمِ لا تَخْشَى مِن الزَّلَلِ

76 - فنسْأَل اللّه رَبي حُسنَ خَاتِمَةٍ   بِلَا امتِحَانٍ لَنَا في موقِفِ الوَجَلِ

ش- هذا اعتراض على المؤلف فيما أجاب به قبل عن إطنابه في الحث على النظر، ثم جوابٌ عنه، وتقرير الإعتراض، أن المؤلف لمّا أجاب عما يمكن أن يورد عليه من تكريره لوجوه النظر في العوالم مع تمكنه من الإيجاز بالاقتصار على بعضها، بأنه قد اقتدى في ذلك بالقرآن العزيز، اعترض هذا الجواب بإبداء الفارق بين كلامه والقرآن العزيز، وذلك أن القرآن العزيز معجزة خرقت في العادة في أمور كثيرة، منها أنه لا يمل مع كثرة الترديد، بل لا يزيد بذلك إلا حلاوة وطراوة، وسائر الكلام ليس كذلك، يُمل وتنبو عنه الأسماع، عند ترديده وتكرير الأمر الواحد فيه.

أجاب المؤلف عن هذا الاعتراض؛ بأن الملل الثابت لترديد الكلام وتكريره؛ إنما يكون حيث يرِد الكلام على نفس مستيقظة متشوفة لمعناه مستعدة له غاية الاستعداد، فيتمكّن ذلك المعنى فيها عند أول عبارة أكمل تمكن لكمال استعدادها له، فإذا كررت لها العبارة بعد ذلك، في عين ذلك المعنى، سئمت واستثقلت سماعها؛ لأنها تصير لها شبه تحصيل الحاصل، أمّا إذا ورد الكلام على نفس نائمة مشغولة عن فهم ذلك المعنى، بل وعن الإصغاء إليه بأمور مضادّة لإدراكه. فإنّ تكرير العبارة حينئذٍ في ذلك المعنى المرّة والمرّتين والثلاثة، وأكثر من ذلك بقدر ما يرى المتكلم أنه يوقظ به تلك النفس النائمة المغمورة بأضداد ذلك المعنى، لا سآمة فيه ولا ثقل، ألا ترى أن من جاء يوقظ من استغرق في هذا النوم الحسي، فأخذ يردد النداء عليه ويكرره مع رفع الصوت مرارًا عديدة، بقدر ثقل ذلك النوم

المستغرق، فإنه لا يذم في تكرير ذلك النداء، ولا ينسب إلى تطويل، ولا حشو، بل الذي يستحسن منه ذلك التكرار، إذ هو المفيد، ويذم «منه»[1] التقصير عنه لعدم حصول الفائدة به[2]. ولا شك أن الذين قصدناهم بهذا الخطاب، هم على هذه الصفة بل أعلى، فإن أنفسهم قد نامت واستغرقت بطول أملها، ونسيان قرب مصرعها في عوالم الهوى والشهوات الوهمية، وصمّت آذانها، وعميت بصائرها، عن إدراك المعارف القدسيّة، والحكم الربانية، وحال بينها وبين أبصار مراشدها أغشية الخطايا، وران الذنوب. وطردت عن مقامات المعرفة الطاهرة المطهرة، لما فشا في ظاهرها وباطنها من سوء الأدب، وقذر العيوب، وياليتها مع كثرة تكرير النداء عليها، وترديد العبارة لها، تستيقظ من استغراقها بعض الاستيقاظ، حتى تسمع بعض الغرض المطلوب، وأنّي لها بذلك، وهي قد غرقت في بحار الأهوية وأودية المهالك. فصار الهاتف بإرشادنا[3] إنما هو كالناعق بالهُمّل من الحيوانات البهيميّة، تسمع تردد الأصوات في الجو فتزيد في هملها، إذ قلوبها في أقفال عن إدراك أسرار الكلام ومقاصده المعنوية. «فمبدأ»[4] الجواب عن الاعتراض في كلام المؤلف رضي الله تعالى عنه هو قوله: (فإن الإطناب)، والفاء جواب الشرط في قوله إن قلت.

وقوله: «المغرور بالأمل». الأمل هو الرجاء في اللغة، والمراد به هنا إمّا[5] رجاء طول الحياة، وإمّا رجاء النجاة ونيل الدرجات، مع التنكب عن أسبابه الشرعية.

وقوله: «نحكي بها همل الأنعام». أي نشبه بسببها فالباء سببية، والضمير يعود على الغفلة، وهمّل بتشديد الميم جمع هامل، وهو الماشي على وجهه[6] من غير راع يرعاه ويحفظه عن الآفات، ووجه الشبه في هذا أن العقول إذا غفلت عن مراشدها -وهي الراعية[7] للجوارح- هملت الجوارح وتصرفت فيما شاءت لنوم راعيها الذي يردها إلى الصواب.

وقوله: «قلوبنا قد قست». هذا البيت بيّن به سبب غفلة القلوب، حتى تركت الجوارح تهمل فيما شاءت، وهو ما تراكم عليها من رين الذنوب. والرين سواد

---

(1) في ج فيه. (2) في ج له. (3) في ج ارشاده. (4) في ج، د فهذا.
(5) ساقط من ج. (6) في ج، د على «وجه الأرض». (7) في ج الرعاية.

وظلمةٌ تحيط بالقلب أي بمجل[1] العقل منه حتى يصير كالميت لا يتألم بما تعمله الجوارح من أسباب المعاطب، ويصير كالموله لا يعرف معروفا، ولا ينكر منكرا، وسبب ذلك الرين اقتراف المعاصي شيئا بعد شيء، من غير توبة، فكأن كلّ معصية نارٌ ترد على القلب تيبسه وتزيل منه الرطوبة، واللين الذي يجده المؤمن الطيّب، ويتأثر به القلب عند سماع ذكر الله تعالى، ثم يسود بعد ذلك بدخان نار تلك المعصية ضدٌّ ما[2] تتصف به الأعمال الصالحات، التي هي فعل المأمورات، واجتناب المنهيّات، من تليين القلب، وسقي شجرة الإيمان المغروسة فيه، حتى تمتد في السماء أغصانها وتظل أوراقها، وتتأرّج أزهارها، وتتدلّى ثمارها، وتغرد أطيارها. فتصير روضة من رياض الجنة نزهة للناظرين، وعبرة للمعتبرين.

واعلم أن عبارات المفسرين قد اختلفت في تفسير الرّيْن، فقال الحسن[3] ومجاهد[4] هو الذنب على الذنب، حتى تحيط الذنوب بالقلب وتغشاه فيموت القلب. وروي عن رسول الله ﷺ، أنه قال:‹إياكم والمحقرات من الذنوب، فإن الذنب على الذنب يوقد على صاحبه جحيما ضخمة[5]. وعن (مجاهد): القلب كالكف فإذا أذنب الذنب انقبض، وإذا أذنب انقبض، ثم يطبع عليه وهو الرين[6]. وقال آخرون «وكلما أذنب الإنسان حصلت في قلبه نكتةٌ سوداء حتى يسودّ القلب كلّه»[7]. وروي هذا مرفوعا من حديث أبي هريرة[8] رضي الله تعالى عنه.

---

(1) في ج، د «محل» وهو أصح. (2) في ج ضدها. (3) لعله الحسن البصري.

(4) مجاهد بن جبر أبو الحجاج المكي مولى بني مخزوم تابعي وامام التفسير في وقته ولد سنة 21 هـ وتوفي سنة 104 هـ. ترجمته في تهذيب التهذيب 42/10 وطبقات ابن سعد 466/4 وميزان الاعتدال 9/3، وتذكرة الحفاظ 92، وحلية الأولياء 279/3، وابن النديم: 33، وتاريخ التراث العربي (185/5).

(5) رواه البيهقي وأحمد.

(6) راجع مختلف الروايات في حاشية تفسير مجاهد ص 738 ط: دولة قطر حول النص. أما الحديث رواه ابن ماجة ومالك والترمذي ولفظ مالك لايزال العبد يكذب. وتنكت في قلبه ... «باب الصدق والكذب».

(7) رواه الترمذي والنسائي من حديث أبي هريرة.

(8) عبد الرحمن بن صخر أبو هريرة وينتمي إلى قبيلة في اليمن صاحب رسول الله ﷺ وروى عنه نسبة كبيرة من الأحاديث وتوفي سنة 59 هـ. ترجمته في طبقات ابن سعد 325/4، وتهذيب التهذيب 262/12، وتهذيب الأسماء والألقاب 270/2، والشذرات 63/1، وحلية الأولياء 376.

قلت: يحتمل أن يكون ما ذكر من السواد والانقباض ونحوهما في هذه العبارة حقيقة. ويحتمل أن يكون كناية على أن مواقعة الذنب[1] مرة بعد مرة يحصل ملكة نفسانية لمواقعة الذنب، لا يحتاج معها إلى رؤية، ولا فكرة أصلا، وذلك مما يمنع من التوبة الحقيقية، إذ التوبة الصادقة لا تحصل إلاّ بزوال تلك الملكة، أو ما هو كالمزيل، والملكات لا تزول إلا بالأمور العظام التي تنسي المعلومات الواضحة، كالخوف الخارج عن المعتاد ونحوه، وقلّ ما يتفق حصول ذلك إلاّ لنادر النادر، نسأله سبحانه العصمة والهداية بفضله، ونسأله سبحانه أن لا يكلنا لأنفسنا، ولا لشيء من خلقه طرفة عين، ولا أقل من ذلك بجاه سيدنا ومولانا محمد صلوات الله وسلامه عليه.

وقوله: «فليس نخشى» يعني في كلام الله تعالى، قوله: «الذي نخشاه من ملل» يعني في كلامك أنت أيها المؤلف، ومن ملل يحتمل أن يكون معمولا لنخشى الأول أو الثاني إذ هما يتنازعان فيه عملا ومعنًى، إلاّ أنَّ من فيه زائدة[2]، إذا علقته بالأول، ولبيان الجنس إذا علقته بالثاني.

وحسن الخاتمة هو الممات على الإيمان، والمتابعة للشرع في الأعمال الظاهرة والباطنة، والامتحان في الموقف، هو المناقشة في الحساب، بأن تقرر عليه ذنوبه ثم يؤخذ بها، وضده الحساب اليسير بأن يعرّف بذنوبه ثم تغفر له، أو تبدل له حسنات، ونكر المؤلف لفظ خاتمة للتعظيم والتهويل، والله تعالى أعلم وبه التوفيق.

---

(1) في ج الذنوب.

(2) في ب «زيادة» وهو تصحيف.

ص- فصل فيما يجب من الوجود للإله (الملك)[1] المعبود

77 - واعلَمْ بأنَّ وُجودَ الله قد شَهِدَتْ ... به البراهِينُ فلْنُقصِرْ ولا نُطِلِ

78 - فكيفَ يَخفَى وُجُودُ اللَّهِ يَاعجبًا ... لجاحِدٍ من ظلَامِ الكُفرِ في ظُلَلِ

79 - لَو لَم يَكن هُو لم نوجَد ولا وُجِدَت ... أنوَاعُ مَخلُوقِهِ المرئِي بالمُقَلِ

80 - أو غَابَ عنَّا ولم تشهدْهُ أعينُنا ... والمِثلُ كالمِثلِ في المَعْقُولِ من جَدَلِ

ش- قد عرفت ممّا سبق أن كل فرد من أفراد العوالم ملازم للاتصاف بأضرب من الجائزات كالمقادير المخصوصة، والصفات المخصوصة ونحوهما، مع جواز اتصافه بنقائضهما، وإن «نسبت ذاته»[2] إلى صحة الاتصاف بكل جائز مستوٍ، لا تفاوت فيه، ولا ترجيح له بالنظر إلى ذاته أصلا، وإذا تحققت هذا عرفت وجوب افتقار وجود كلّ جائز من تلك الجائزات التي هي ملازمة لذوات العوالم «مفتقرة»[3] إلى فاعل يُرجحُ وجودها باختياره على نقائضها المساوية لها في الجواز، وصحة الوجود، إذ لو كانت موجودة لنفسها من غير موجد لزم اجتماع أمرين متنافيين، وهما[4] رجحان وجودها على نقائضها لنفسه، ومساواته لها لنفسه، وذلك لا يعقل، فإذًا لابدّ لتلك الجائزات من فاعل، فتكون حادثة موجودة بإيجاد ذلك الفاعل لها، إذ لو كانت قديمة لم يسبق وجودَها عدمٌ، لزم المحذور السابق، وهو ترجيح[5] وجودها على نقائضها المساوية لها في صحة الوجود من غير مرجح، وإذا تعيّن الحدوث لتلك الجائزات الملازمة لذوات العوالم، لزم الحدوث أيضًا لتلك الذوات قطعًا، لاستحالة انفكاكها عن تلك الجائزات التي شهد البرهان القطعي بحدوثها، فمن ضرورة احتياج كل مقدار مخصوص مثلا إلى فاعل يوجده بعد أن لم يكن موجودًا، احتاج الجرم الملازم له إلى ذلك الفاعل؛ إذ لو

---

(1) زيادة من ج.

(2) في ج «ونسبت ذلك».

(3) زيادة من ج.

(4) ساقط من ج.

(5) في ب، ج ترجح.

فرض الجرم في حقيقته أزليا لا يحتاج هو إلى فاعل يُوجده، لزم أن يكون حينئذ معرّى عن كل جائز، لاستحالة الأزلية على الجائزات، لما عرفت من وجوب افتقارها إلى الفاعل الذي يرجح وجودها بالخصوص على نقائضها المزاحمة لها، في صحة الوجود على حد سواء، فيكون هذا الجرم المفروض أزليته لا مقدار له في الأزل، ولا مكان، ولا حيز على الخصوص، ولا صفة من حركة، وسكون، ولون، ونحوها. وذلك مستحيل على الضرورة، فإذًا لا يصح وجود ذوات العوالم كلها إلاّ حيث يصح وجود الجائزات الملازمة لها، وتلك الجائزات لا يصح أن تكون في الأزل، فكذلك ذوات العوالم كلها، لا يصح أن يكون شيءٌ منها في الأزل، وإذا عرفت من هذا وجوب العدم المحض في الأزل لجميع العوالم كلها ذواتها وصفاتها، عرفت وجوبَ افتقار وجود جميعها إلى موجد، مباين لها في الحقيقة، سابق عليها في الوجود، لولا اختياره لوجودها، واختراعه لها لبقيت على عدمها الأصلي، أبَدَ الآبَاد؛ لأن اندفاع العدم الأصلي السابق فيها، وجعل الوجود لها بدلا عنه بغير فاعل محال، فإذًا وجود كل جوهر فرد من جواهر العوالم، وكل مقدار مخصوص من مقاديره، وكل زمان من أزمنته، وكل مكان من أمكنته، وكل صفة من صفاته، فهو برهانٌ قطعيٌ على وجوده تعالى لوجوب الحدوث لجميع ذلك، ووجوب افتقار كل حادث إلى فاعل يفعله، وعدد أفراد كل نوع من هذه الأنواع خارج عن حدّ الحصر، فإذًا البراهين الشاهدة بوجوده تعالى انتهت في الكثرة إلى حدّ لا يمكن حصره عادةً. وإلى هذا أشار المؤلف بقوله.

«وأعلم بأن وجود الله قد شهدت به البراهين»، فجمع مع الألف واللام المؤذنة بالعموم، ولهذا عجّب وتعجّب من خفاء وجوده تعالى عن عاقل من العقلاء، لكثرة البراهين الشاهدة[1] بوجوده جل وعلا، كثرة لا تنحصر، إذ كل حادث فهو دليل قطعي عليه. ولهذا اتفقت على وجود الفاعل على الجملة جميع الملل، من مؤمن وكافر، إلا شرذمة قليلة من الفلاسفة زعمت أن حدوث العوالم أمرٌ اتفاقيٌ

(1) في ج المشاهدة.

بغير فاعل. وصدور هذه المقالة من العاقل من أغرب ما يكون وأعجبه. ومن أدلّ دليل على وجوده جل وعلا، إذ هو الذي اختار سبحانه جعل قلوب هؤلاء في أغشية من الجهالات حتى عميت عن إبصار هذا الأمر الواضح الضروري، لكثرة براهينه وشواهده، مع جواز أن يوضح لها هذا الأمر كما أوضحه لسائر العقلاء، فلهذا قال المؤلف: (ياعجبا لجاحد)، يعني لجاحد وجوده تعالى، مع نداء كل الحوادث بذلك النداء الضروري الذي لا يخفى فهمه على أحد من العقلاء، لولا أن قضاء الله تعالى يَغلِب ولا يُغلَبُ.

قوله: «من ظلام الكفر في ظلل». هو[1] جمع ظلة وهي هنا السحابة المظلمة وموضعه خبر مبتدأ محذوف، والمجرور الذي قبله في موضع الحال، وأصله أن يكون نعتًا للظلل، لكن لما تقدم انتصب على الحال منها، وتقدير الكلام هو أي الجاحد لوجوده تعالى، كائن في ظلل، كائنة تلك الظلل من ظلام الكفر، ونكّر تلك الظلل للتعظيم لها والتكثير. (لأن ما حجب)[2] عمّا هو أجلى من الشمس في الوضوح لا يكون إلا «من»[3] عظيم الظلمة جدّا، ولما كان كل حادث في وجه دلالته على وجوده تعالى أجلى من الشمس وأوضح، لزم أن تتعدّد وتتكاثف ظلمات جهل هذا الجاحد لوجوده تعالى، بحسب إعداد جواهر العوالم، ومقاديرها، وأزمنتها وأمكنتها وصفاتها، حتى لم يبصر القلب شيئا من شموس أدلتها الخارجة عن حدّ الحصر. ولهذا قال تعالى في الكافر المغمور بظلمات الجهل بالطرق الكثيرة الدّالة على معرفته جل وعلا، بعد ما ذكر كثرة تلك الظلمات، وقرّر عظمها في النفوس بأن شبّهها تعالى بظلمات عظيمة محسوسة، فقال جل من قائل: ﴿**أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحرٍ لُجِّيٍّ يغشَاهُ مَوجٌ مِن فَوقِهِ مَوجٌ من فَوقِهِ سَحَابٌ ظُلُماتٌ بَعْضُهَا فوقَ بَعْضٍ**﴾[4].

قال تعالى إثر ذلك موضحا عمَى البصيرة الذي حصل لهذا الجاهل الذي غرق في ظلمات جهالاته: ﴿**إِذَا أَخرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا**﴾[5]. فضرب المثل بيده وهي

---

(1) في ب وهي. (2) ساقط من ج. (3) زيادة من ج. (4) سورة النور: 40. (5) سورة النور: 40.

أقرب الأشياء إليه، فإذا نظر الجاهل بأدلة الرّبوبية إلى يده لم ير برهانا فيها على حدوثها، وحدوث سائر العوالم أمثالها، ولم يفهم تسبيحها لباريها ومنشئها مع شدة وضوحه، حتى كأنه من تناهى عمي بصيرته لم ير ببصره الحسّي ما فيها من العوالم المختلفة مع جواز الاتفاق فيها، ولم ير اختصاص كل واحد من عوالمها ببعض ما يجوز عليه مع استواء نسبة كل الجائزات إليها، فكاد يغيب عن بصره الحسّي رؤية تلك الأصابع ذوات المقادير المخصوصة المختلفة طولا وعرضا، وذوات المفاصل في أمكنة منها مخصوصة، مع جواز أن تكون في غيرها بل ومع جواز أن لا تكون لها مفاصل أصلا، ورؤية تركيب أظفارها على الهيئة المخصوصة في مواضعها المخصوصة، ولم يكد يرى هيئة تركيبها على منبسط ذلك الكفّ المحتوي على عجائب الخلق، ودقائق الصُّنع المقترن معها من النعم والمصالح الدينيّة والدنيوية ما لا يطاق شكر أدناها، إلى غير ذلك من عجائب تركيبات الذراع، ودقائق صنعها المفصحة من جهات كثيرة بحدوثها وحدوث سائر العوالم أمثالها، ووجوب افتقار الكل إلى الفاعل المختار المخصِّص ما شاء، بما شاء تبارك وتعالى.

قوله: «أو غاب عنا»، هو معطوف على المرئي؛ لأنه في تأويل الفعل أي أنواع مخلوقه الذي ريئي منها بالمُقل. أو غاب عنا ولم نره.

قوله: «والمثل كالمثل في المعقول». هذه إشارة منه إلى بيان وجوب توقف وجود مالم نره من العوالم على وجوده تعالى، كما وجب توقف وجود ما رأيناه منها على ذلك، لأن موجب التوقف في المرئي وجوب الحدوث له بدليل ملازمته للحوادث، والحادث يستحيل أن يترجح وجوده على عدمه المساوي له في الصحة والإمكان، أو هو أرجح من الوجود لأصالته فيه بلا مرجح، ولا شك أن سائر العوالم الغائبة عنّا مماثلة في ذلك لما[1] شاهدناه من العوالم فوجب حدوث جميعها وافتقار وجودها إلى الفاعل المختار جل وعلا، فلو لا وجوده تعالى، واختياره لوجود تلك العوالم كلها لوجب أن تبقى على عدمها الذي كانت عليه أبدا الآباد.

---

(1) في ج كما.

ص –

81 - فواجبٌ كونُهُ قطعًا بِلَا عَدمِ   سُبحَانهُ وتعَالَى جَلّ عَن مَثلِ

82 - وجَائزٌ مُمكِنٌ مَا كَانَ من عَدَمِ   وجُودُه عندَ ذِي عَقلٍ مِن المَلَلِ

ش- لما ذكر المؤلف غفر الله تعالى له توقف وجود العوالم كلّها على وجوده تعالى، رتّب على ذلك وجوب الوجود له جل وعلا، بمعنى أنه لا يقبل العدم لا أزلا ولا أبدا، ووجه لزوم ذلك أنه لو قبل وجوده العدم جل وعلا لوجب حينئذٍ احتياجه تعالى عن ذلك إلى فاعل مختار يرجح وجوده على عدمه، فيكون حادثا من جملة العوالم، فيجب أن يعجز مثل عجزها، فلا يوجد شيئا من العوالم، كيف والفرض أن وجود العوالم مستند إليه، فيلزم نفيها مع تحقق وجودها، وهو ظاهر الاستحالة، وأيضا فإنه يلزم من جواز وجوده وافتقاره إلى الفاعل المرجح أن يكون ذلك الفاعل مثله في جواز الوجود، فيجب أن يفتقر هو أيضا إلى فاعل مثل افتقاره، ثم كذلك ويلزم الدّور إن انحصر عدد الفاعلين، لوجوب توقف وجود الأول من الفاعلين على وجود «من بعده منهم، لانحصار الخالقية فيهم. فيجب تقدم وجود»[1] ذلك الذي أوجده ممّن بعده عليه لوجوب سبق الفاعل المختار على فعله، لكن وجود من بعده متوقفٌ على سبق وجوده، إذ هو الأول الذي استند إليه وجود من بعده، فقد لزم عند تقرير حصر عدد الفاعلين، وجوب تقدم كل واحد من الأول من الفاعلين، ومن بعده على الآخر، وذلك لا يعقل؛ وإن قدر عدم انحصار عدد الفاعلين، وإن قبل كل فاعل فاعلا قبله، إلى ما لانهاية له، لزم التسلسل، ووجود حوادث لا أول لها، وذلك لا يعقل أيضا؛ لأنه يستلزم الجمع بين متنافيين، وهو الفراغ وعدم النهاية، إذ الفرضُ أن تلك الحوادث كلها قد دخلت في الوجود، وفرغ من حدوثها، فلزم من هذا أن تقدير جواز وجود الإله يستلزم المحال من الدور أو التسلسل، وكل ما استلزم وجوده محالا كان وجوده في نفسه محالا، فيلزم أن يكون وجود الإله الذي قدر وجوده جائزا، لا واجبا،

(1) ساقط من ج.

محالا لا يكون البتة، وقد علمت وجوب توقُّف وجود العوالم كلّها على وجود الإله، فإذا كان وجوده محالا كان وجودها كذلك محالا بطريق أحرى، فيلزم أن لا يوجد شيء من العوالم مع تحقق العلم الضّروري بوجودها. فيتعين إذًا أن خالق العوالم وإلَهَهَا[1] واجب الوجود، لا يقبل العدم أصلا، لا أزلاً ولا أبدا، وذلك بجمع وجوب القدم له تعالى والبقاء، فمعنى قول المؤلف فواجب، كونه أنه إذا عرفت وجوب استناد وجود العوالم كلّها إليه تعالى، لزم من ذلك أنّ كونه أي وجوده واجبٌ لا جائزٌ، فكون[2] مصدر كان التامة، التي هي بمعنى وجد، لا مصدر كان الناقصة وهو مبتدأ خبره واجب.

وقوله: «جل عن مثل». أي عن نظير وأتى بهذا الكلام للتنبيه على دليل لوجوب الوجود له تعالى سوى دليل الدّور أو التسلسل. وذلك أنه يقول: لو كان وجود الإله جل وعلا جائزًا لكان مثل سائر العوالم، في وجوب احتياجه إلى الفاعل، فتكون العوالم كلها أمثالا[3] له، أو يقول بالوجه الذي قدّر فاعله على إيجاده إذ قدّر أنه جائز الوجود. يقدر على إيجاد مثله. وأيضا ففاعله حينئذ يكون مثله في الألوهية فيلزم تعدد الآلهة؛ فإذًا جواز وجوده يستلزم وجود أمثاله أو جواز وجودها وتعدد الآلهة. وذلك محال على من وجبت له الوحدانية في ذاته وصفاته وأفعاله، وجل عن مثل تبارك وتعالى.

قوله: «وجائز ممكن ما كان من عدم وجوده»، يعني أن الجائز وهو بمعنى الممكن في اصطلاح المتكلمين ما كان وجوده مبتدأ من العدم بأن كان العدمُ قبله، وابتدأ وجوده بعده وأتى بمعنى الجائز والممكن، لينبه على استحالة وصفه تعالى بهما لمنافاة معناهما، لما يجب له تعالى من وجوب الوجود، الذي معناه عدم قبول ذاته العدم أزلا وأبدا. والله تعالى أعلم وبالله التوفيق.

---

(1) ساقط من ج.
(2) في ج فيكون.
(3) في ج مثالا.

ص –

83 - وَقد مضَى القولُ في وجهِ الدَّلِيلِ بِمَا قَد أَنزلَ اللّهُ نصًا غيرَ مُحتَمِلِ

84 - فَبِاعتبَارٍ بمخلوقَاتِه قطَعَتْ ذوُو النُّهَى بِوجُودِ الخَالِقِ الأَزَلِ

85 - لَكِن ذَا الجَهْلِ[1] كَالأنعَامِ مُهمَلَةً مَن يُضْلِلِ اللهُ للتَّوْفِيقِ لمْ يَنَلِ

ش- هذا إشارة منه رضي الله تعالى عنه إلى أن الطريق الموصل إلى معرفة وجوده تعالى هو الاعتبار في مخلوقاته جل وعلا، أي النظر فيها بقصد استفادة معرفة الله تعالى منها، مأخوذ من العبور الذي هو الاجتياز على الشيء من قنطرة ونحوها إلى الأمر المقصود للمجتاز، ووجه الدليل الذي به يظفر باستفادة معرفة الله تعالى من تلك المخلوقات، أن ينظر فيها بفكره فيجد كل واحد منها أمرًا ملازما للحوادث، من مقادير مخصوصة، وصفات مخصوصة، تفتقر في وجودها، لأنها جائزةٌ لا واجبةٌ إلى الفاعل المختار، ومن المعلوم قطعًا، أن كل أمر يلازم حادثا، أي لا ينفك عنه، فإنه لا يمكن أن يكون إلاّ حادثا، محتاجا إلى فاعل يوجده، فخرج من هذا الدليل أن كل ما سوى الله تعالى حادثٌ، ليس منه شيء في الأزل، وأنه محتاج إلى الفاعل الموجود له لاستحالة أن يزول العدم الأصلي لكل حادث، ويرجع في مكانه الوجود الطارئ بلا فاعل مختار.

وبالجملة فالطريق إلى معرفة وجوده تعالى، هو معرفة حدوث (العالم)[2]، وهو كل ما سوى اللّه تعالى، ومرجع الأدلة على حدوثه وإن كثرت وتنوعت إلى الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين على حدوث الآخر، وذلك أن ذوات (العالم) كله أجرام لا تعقل، منفكة عن الحركة والسكون، وغيرهما من الحوادث، وقد دلّ البرهان القطعي على حدوث هذه الصفات، واستحالة وجود شيء منها في الأزل، فيلزم ضرورة أن الأجرام التي لا تعقل منفكة عن الحركة والسّكون الحادثين، وعن غيرهما من سائر الحوادث، يستحيل أن يكون شيء منها في الأزل، إذ لو كان

---

(1) هكذا في الأصل «أ» وفي هامشه «لكن ذو الجهل» لعل من نسخته اخرى. وفي ب لكن ذو الجهل وبهامشه تصيح لكن ذا الجهل ولم يشر الناسخان أن التصحيح من نسخة بخط المؤلف.

(2) في ج العوالم.

شيء من الأجرام في الأزل، لزم أن يكون غير متحرك، ولا ساكن، ولا متصفا بصفة أصلا، وذلك لا يعقل. وهذا البرهان عندهم ينبني على إثبات أربعة أركان: الأول إثبات زائد تتصف (له)[1] الأجرام، الثاني إثبات حدوث ذلك الزائد. الثالث إثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد. الرابع إثبات استحالة حوادث لا أول لها.

ووجه إنبناء حدوث العالم على هذه الأربعة الأصول، أنك قد عرفت أن دليله راجع إلى الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين، على حدوث الآخر، فاحتاج إذًا إلى إثبات (زائد على الأجرام ليحكم عليه بالملازمة، إذ الشيء لا يلازم نفسه، واحتاج إلى إثبات)[2] حدوث (ذلك الزائد، إذ بحدوثه يستدل على حدوث العالم)[3]. واحتاج إلى إثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد ليثبت التلازم بينهما، حتى يلزم من حدوث ذلك الزائد حدوث الأجرام، واحتاج إلى إثبات استحالة حوادث لا أول لها؛ لأنه بعد ما ثبتت لنا الأصول الثلاثة، وأردنا أن نستدل بحدوث ذلك الزائد على حدوث الأجرام الملازمة له.

اعترض علينا الخصم بأنه لا يلزم ذلك، إلا لو كانت أفراد ذلك الزائد الحادثة لها مبدأ، قال: ونحن نوافق على حدوثها، لكن لا أولّ لها. فالفلكُ مثلا وإن لا زمته حركاتٌ حادثة لا يلزم حدوثه إلا لو كان لجملة تلك الحركات مبدأ ليلزم من قدمه وجود المحال، وهو كون الجرم عاريًا عن الحركة والسكون. أمّا إذا كانت الحركات لا أوّل لها فلا يلزم ذلك. فهذا وجه احتياج البرهان إلى هذه الأربعة الأصول.

ثم الأصل الثاني منها وهو حدوث الزائد يتوقف أيضا على معرفة أربعة أصول: الأول إبطال قيام ذلك الزائد بنفسه، الثاني إبطال إنتقاله. الثالث إبطال كمونه وظهوره. الرابع استحالة عدم القديم، ووجه توقف حدوث العرض على هذه

(1) في د (به).
(2) هذا النص مؤخر على الذي يليه في ج.
(3) هذا النص مؤخر على الذي قبله في ج.

الأصول أن جهة الاستدلال على حدوثه. إما أن تكون بطروء الوجود بعد العدم أو بطروء العدم بعد الوجود، وتحقيق الاستدلال بطروء الوجود يستدعي ثلاثة أمور: وهي ما عدا إثبات استحالة عدم القديم، وحينئذٍ يلزم الحدوث، وتحقيق الاستدلال بطروء العدم يستدعي تلك الأمور الثلاثة، وحينئذٍ يتحقق العدم، ثم لما لم يكن العدم اللاحق للوجود هو نفس الحدوث، إذ الحدوث إنما هو الوجود الذي يسبقه العدم، لا الوجود الذي يلحقه العدم احتيج إلى بيان استحالة عدم القديم ليلزم من بطروء العدم على الوجود سبق العدم عليه الذي هو معنى الحدوث، وبيان احتياج الأصل الثاني إلى هذه الأصول، أنا نقول في تحقيق الاستدلال بطروء الوجود للعرض كالحركة والسكون مثلا. لو لم يكن طارئا بعد عدم، لكان موجودا قبل هذه الحال التي شاهدنا طروءه فيها، ولو كان موجودا قبلها لم يخل إمّا أن يكون في محل أولا، فإن كان في محل، فهو إما هذا المشاهد طريانها فيه أو غيره، فإن كان هذا المحل فقد كان كامنًا فيه، وإن كان غيره فلا يصل إليه إلا بالانتقال عن غيره إليه، وإن كان في غير محل قبل أن يطرأ على هذا، فهو إذًا قد قام بنفسه، فتوقفت الدلالة إذًا على حدوث العرض بطروئه على إبطال هذه الأقسام الثلاثة، فحينئذٍ يستبين أن الطروء المشاهد لهذا العرض هو تجدد[1] بعد عدم، وهو معنى الحدوث. وكذا تقول في تحقيق الاستدلال بطروء العدم للعرض بعد وجوده، إنه لو لم يكن قد عدم لكان باقيا، وهو إمّا أن يبقى في محل أولا، فإن بقي في محل، فهو إمّا في هذا المحل أو غيره، فإن كان في هذا المحل فقد كمن فيه، وإن كان في غيره فلا يصل إليه إلا بالانتقال من هذا إليه، وإن كان في غير محل فقد قام بنفسه، فإذا بطلت هذه الأقسام الثلاثة، تحقق حينئذٍ طروء العدم عند مشاهدة فقده من هذا المحل، لكن يقال فيه بعد هذا، لمَ قلتم أن طروء العدم بعد الوجود، يستلزم الحدوث الذي هو سبق العدم على الوجود؟ ولمَ لا يقال: إن هذا العرض قديم ثم طرأ عليه العدم؟ فنجيب حينئذ بأنه لو كان قديما لم يجز عدمه، ونبرهن

(1) هكذا ورد في أ، د، وفي ب تحرك، وفي ج تجرد.

على ذلك، وإذا تحقق بطروء العدم أنه لم يكن قديما، لزم أن يكون حادثا، وهو المطلوب. فتبيّن أن إثبات الأصل الثاني متوقف على هذه الأصول الأربعة، نضمها إلى بقية الأصول التي ينبني عليها برهان حدوث العالم، فيكون مجموع الأصول التي ينبني عليها حدوث العالم سبعة: الأول إثبات زائد على الأجرام، الثاني إبطال قيامه بنفسه، الثالث إبطال انتقاله، الرابع إبطال كمونه وظهوره، الخامس إثبات استحالة عدم القديم، والسادس إثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد، السابع إثبات استحالة حوادث[1] لا أول لها، ووجه الاستدلال على هذه الأصول السبعة، باختصار أن نقول:

أما الأول: وهو إثبات زائد على الأجرام تتصف به، كالحركة والسّكون ونحوهما، فهو ضروري لا يحتاج إلى دليل، إذ ما من عاقل إلاّ وهو يحسّ أنّ في ذاته معاني زائدة عليها، ولهذا قال بعض أذكياء العلماء في جواب من منع وجود الأعراض، نزاعكم لنا في ثبوت الأعراض موجود هو أم معدوم.

فإن قلتم: لا وجود له خرجتم عن طور العقلاء، وسقطت مكالمتكم لإقراركم بأنّه لم يقع منكم نزاع لنا. وإن أقررتم بأنّ نزاعكم لنا وقع منكم، فلا شك أنّ ذلك النزاع أمرٌ زائد على الذات، وهو الذي نعني بالعرض، فقد سلمتم إذًا وجود زائد على الأجرام.

وأما الثاني: وهو إبطال قيام العرض بنفسه.

والثالث: وهو إبطال انتقاله، فدليلهما أنه لو قام العرض بنفسه أو انتقل لزم قلب حقيقة العرض، فإن الحركة مثلا حقيقتها انتقال جرم من حيّز إلى حيز، فلو قامت بنفسها، أو انتقلت هي لزم بطلان حقيقة نفسها، وأيضا فلو انتقلت لزم قيام انتقال بها، وذلك الانتقال ينتقل أيضا فيقوم به انتقال آخر، ويلزم التسلسل، وقيام المعنى بالمعنى.

(1) في ب حدوث حوادث.

وأما الرابع: وهو إبطال الكمون والظهور، فوجهه أن الكمون والظهور يؤديان[1] إلى اجتماع الضدين في محل واحد، لأن الجرم إذا تحرك مثلا، والسكون كامنٌ فيه زمن حركته، لزم اجتماع الضدين فيه، وهما الحركة والسكون ضرورة، ويؤديان[1] أيضا إلى وجود العرض بدون صفة نفسه، فإن الحركة مثلا من صفة نفسها أن ينتقل بها الجرم، فلو كمنت لانقلبت حقيقتها، وفارقتها صفة نفسها، وأيضا فالكمون[2] والظهور اللذان قاما بالعرض، وتعاقبا عليه على قولهم، يلزم أن يكونا عرضين أيضا في أنفسهما، كالحركة والسكون المتعاقبين على الجرم، فإن كان ينعدم أحدهما عند وجود الآخر، فقد نقضوا أصلهم في كمون الأعراض، ولزمهم ما فرّوا منه من ملازمة الأجرام للحوادث، وإن قالوا بكمون وظهور آخرين للكمون والظهور لزم التسلسل.

وأما الخامس: وهو إثبات استحالة عدم القديم فوجهه أنه لو انعدم لكان وجوده جائزا لقبوله الوجود والعدم على هذا التقدير، فيحتاج وجوده الواقع بدلا من العدم الجائز إلى الفاعل فيكون هذا القديم محدثا وهو تناقض.

وأما السادس: وهو إثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد فهو ضروري، لأنه لا يعقل كون الجرم منفكا عن كونه متحركا أو ساكنا مثلا.

وأما السابع: وهو إثبات استحالة حوادث لا أول لها، فله أدلة كثيرة ذكرناها في عقيدتنا الكبرى وشرحها، وأقرب الأدلة أن نقول إذا كان كل فرد من أفراد الحوادث حادثا في نفسه فعدم جميعها محقق في الأزل. ثم لا يخلو إمّا أن يقارن ذلك العدم فردٌ من الأفراد الحادثة أولا، فإن قارنه لزم اجتماع وجود الشيء وعدمه، إذ ذلك الفرد من جملة الأفراد التي قرر عدمها في الأزل، واجتماع وجود الشيء وعدمه مستحيل بضرورة العقل. وإن لم يقارن ذلك العدم شيء من تلك الأفراد الحادثة، لزم أن لجميع الحوادث أولا، لخلوّ[3] الأزل على هذا الفرض عن

---

(1) في جميع الأصول «ويؤدي» وهو تصحيف.
(2) في ب فان الكمون. (3) في ج بخلو.

جميعها. فإذا تقررت لك هذه السبعة الأصول بأدلتها، عرفت حينئذ حدوث كلٍ من الحركة والسكون مثلا، بدليل طروء وجودهما تارة وعدمها أخرى، ولهما مبدأ لما عرفت من استحالة حوادث لا أول لها، فيلزم أن الأجرام الملازمة لهما حادثة، لها مبدأ مثلهما، وهو المطلوب.

وإذا علم بالبرهان القاطع حدوث كل ما سوى الله تعالى من جميع الأجرام وصفاتها لزم افتقار كل كائن[1] منها إلى الفاعل المختار، لاستحالة أن ينتقل الحادث من العدم الأصلي إلى الوجود الطارئ بنفسه من غير فاعل، ولا يخفى بعد هذا ثبوت ما يجب لهذا الفاعل من الصفات، واستحالة مالا يصح أن يتصف به من المستحيلات، وجواز ما يصح أن يفعله من الكائنات[2].

تنبيه: قال بعض أهل الإشارة: يجب أن يعتنى بمعرفة حدوث العالم وتحقق أصوله الأربعة التي تتفصل إلى سبعة، لتوقف برهان حدوث العالم عليها، حتى قيل إن الجهالات بتلك الأصول الأربعة، هي التي استعير لها الظلمات الأربع في قوله تعالى:﴿**أوْ كَظُلُماتٍ في بَحرٍ لُجِّيٍّ**﴾[3]، والله سبحانه أعلم بما أراد في ترتيب هذه الظلمات. ثم قال تعالى إثر ذكر هذه الظلمات: ﴿**إذا أَخْرجَ يَدَهُ لمْ يكَدْ يَرَاهَا**﴾. فضرب المثل بيده وهي أقرب الأشياء إليه، فإذا نظر الجاهل بالربوبية إلى يده لم ير برهانا فيها على حدوثها، ولم يفهم تسبيحها لباريها ومنشئها « ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا» قال أهل الإشارة: حليما غفورا لمن فقه تسبيح الموجودات لربها وباريها بألسنة أحوالها، «الستة»[4] تفهم بالعقل، وتسمع بالعقل، ويترجم عنها بكلام النفس، والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

قوله: «لكن ذا الجهل كالأنعام مهملة»، يعني أن دلالة العوالم على وجوب وجوده تعالى ووجوب وحدانيته، وعموم علمه وقدرته وإرادته، إلى غير ذلك من

---

(1) في ب جائز. (2) في ب الممكنات. (3) سورة النور: 40.
(4) في ج، د «ألسنة» وهو أصح وفي ب «ساقطة».

كمال صفاته هي في غاية الوضوح، بحيث يدركها كل عاقل لو ساعده التوفيق، لكن لمّا أراد سبحانه وتعالى بمحض اختياره خلق أكثر الأنس والجنّ للخلود في النار، وأراد أن يجعل عَلَم ذلك وأمارته الجهل به وبرسله، جعل سبحانه قلوب ذلك الأكثر المخلوق للنار، كالأنعام تبصر بأعينها الباصرة الأدلة المتكاثرة الخارجة عن حد الحصر، وتسمع بآذانها تقرير وجوده دلالتها بأوضح تقرير على ألسنة الرسل عليهم الصلاة والسلام، ثم مع ذلك لا تفقه شيئا من ذلك، قال تعالى: **﴿وَمِنهم مَن يستَمعُ إليكَ وَجَعَلنا عَلَى قلُوبهِم أكنةً أن يَفقَهُوهُ وَفِي آذَانِهم وقْرًا وإن يَرَوْا كُلَّ آيةٍ لا يُؤمِنُوا بِهَا﴾**[1] وقال: **﴿وَلَقَدْ ذَرَأنا لِجهنَّم كَثِيرًا من الجِنّ والإنْسِ لَهم قُلُوبٌ لا يَفقَهُونَ بِها ولهمْ أعينٌ لا يُبصِرونَ بِهَا، وَلَهُمْ آذان لا يَسمَعُونَ بهَا، أولئِكَ كالأنعَامِ بَل هُم أضلُّ أولئِكَ هُم الغَافِلُونَ﴾**[2].

وقوله: «للتوفيق» متعلق بقوله لم ينل بعده. وجملة لم ينل جواب الشرط في قوله من يضلل الله أي يخلق في قلبه الضلال، وهو الجهل به وبرسله، وبالله تعالى التوفيق.

ص -

86 - وَمِثلُهُمْ كلُّ ذِي شِرك وإن نَسَبُوا ... لـلـدِّيـنِ أَنـفُـسَـهـم كَـفُـرْ ولا تُـقِـلِ

87 - مثلُ النصَارَى علَى التَثلِيثِ دينُهُم ... بـالاتحـادِ وَزُورِ الإفـكِ والخَطَـلِ

ش- يدخل في قول المؤلف رضي الله تعالى عنه كل ذي شرك، أنواع الشرك الخمسة وهي:

شرك الاستقلال، كشرك المجوس المثبتين لإلهين مستقلين: أحدهما مستقل بإيجاد كل خير، والثاني مستقل بإيجاد كل شر.

وشرك التبعيض وهو تركيب الإله من آلهة كشرك[3] النصارى لتركيبهم الإله من ثلاثة أقانيم: وهي أقنوم الوجود، وأقنومَ العلم، وأقنوم الحياة، فقالوا كل واحد

---

(1) سورة الأنعام: 25. (2) سورة الأعراف: 179. (3) في ج «آلهة كثيرة».

منها إله، فهي آلهة ثلاثة ومجموعها أيضا إله واحد، تعالى الله عن هوسهم وتخليطهم الذي لا يعقله العاقل.

وشرك تقريب كشرك أوائل الجاهلية، لقولهم في آلهتهم التي عبدوها من دون الله، ﴿مَا نَعْبُدُهُم إلاّ لِيقربُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾[1]. وشرك تقليد كشرك أواخر الجاهلية لقولهم فيما عبدوه من الأوثان ﴿إِنَّا وَجدنَا آبَاءَنَا عَلى أمةٍ وإنَّا عَلَى آثَارِهِم مُقتَدُونَ﴾[2].

وشرك الأسباب وهو إسناد الفعل والتأثير على سبيل الحقيقة إلى الأسباب العادية، كاعتقاد أن الطعام يشبع والماء يروي، والسكين يقطع، والثوب يستر، والنار تحرق، وأن القدرة الحادثة التي في الحيوان بها يتحرك، ويسكن، ويقعد، ويمشي، إلى غير ذلك من التصرفات على سبيل الحقيقة في جميع ذلك، ولا شك في أن الأربعة الأنواع (الأول)[3] كفر. وأما الخامس وهو شرك الأسباب فلا خفاء أنه فسق وبدعة، وإنما الخلاف في كفره، والذي نقله (ابن دهاق) في شرح الإرشاد «أن»[4] من اعتقد في الأسباب العادية أنّها تؤثر فيما قارنها من الكائنات بطباعها فلا خلاف في كفره، ومن اعتقد أن تأثيرها فيما قارنها إنما هو بقوة وخاصية خلقها الله تعالى فيها، ولو نزع سبحانه منها تلك القوة لم تؤثر، فهذا فاسق مبتدع باتفاق، وفي كفره قولان، قال: ونظير هذا القسم في وجود الاتفاق على الفسق والبدعة، ووجود الخلاف في الكفر، اعتقاد أن القدرة الحادثة التي يخلقها الله تعالى في الحيوانات هي المؤثرة في أفعالهم، إما مباشرة أو تولدا على وفق إرادتهم.

وأما القسم السادس من الشرك، وهو شرك الأعراض المسمى بالرياء والشرك الأصغر، وهو العمل لغير الله تعالى، فهذا فسق، وليس بكفر بإجماع، فيجب أن يخرج هذا القسم من العموم الذي ذكره المصنف، وقرينة خروجه من عموم لفظه، أن كلامه إنما هو في العقائد، وما يجب لمولانا جلّ وعلا من الصفات، فيكون

(1) سورة الزمر: 3. (2) سورة الزخرف: 23.
(3) هكذا في جميع الأصول ولعل الأولى. (4) ساقط من ج.

مراده بالشرك إنما هو الشرك في ذلك، بأن يعتقد ثبوت خاصة من خواص الإله لغيره من المخلوقات، والمرائي شركه إنما هو شرك في الغرض من العبادة لا في شيء مما يجب لمولانا جل وعلا، وظاهر كلام المؤلف أن النوع الخامس وهو شرك الأسباب كفر من غير تفصيل، وذلك صحيح، بناء على أحد القولين، ويحتمل أن يكون مراد المؤلف بالشرك، شرك الأنواع الأربعة، (الأول)[1] المتفق على أنها كفر، لأنها «هي»[2] التي يصدق عليها الشرك عرفا.

قوله: «مثل النصارى على التثليث دينهم» أي دينهم كائن على التثليث، أي تركيب الإله من آلهة ثلاثة، وقوله: «بالاتحاد... إلى آخره». هو حال من الضمير المستتر في الخبر أو من التثليث أي كائن على التثليث في حال كونه مشوبا بالاتحاد أي يقولون: إن الإله مركب من ثلاثة آلهة واتحد واحد من تلك الآلهة الثلاثة بجسد عيسى، أي قام به، ولهذا كان عيسى إلها عندهم -تعالى الله عما يقول الظالمون[3] علوا كبيرا- ويحتمل أن يكون قوله بالاتحاد خبرا ثانيا لقوله دينهم. وبالجملة فحاصل مذهب هؤلاء الحمر -أهلكهم الله تعالى- أن الإله عندهم يسمونه جوهرا، وهو مركب من ثلاثة أقانيم: أي من ثلاثة أصول وسموها أصولا، إما لنشأة العوالم عنها فهي أصول لها أو لتركيب الإله منها، فهي أصول لوجوده، وهي أقنوم الوجود، وأقنوم العلم، وأقنوم الحياة، وأنظر كيف حكموا على هذه الثلاثة بأنها آلهة وهي صفات، والصفة لا تصلح للألوهية، ثم قالوا مع ذلك: إن مجموع الثلاثة إله واحد، فجمعوا بين نقيضين، وحدة وكثرة. ثم إن هذه الصفات أحوال عندهم، أو وجوه واعتبارات، وكيف تتركب الذات من مجرد أحوال لا وجود لها، أو وجوه واعتبارات لا توجد إلا في الأذهان، وذلك غير معقول لعاقل، ثم زعموا أيضا أن أقنوم العلم منها - ويسمى الكلمة - اتحد بناسوت عيسى أي جسده ، ومن ثم كان إلهًا عندهم، وإن اختلفوا في معنى اتحاد الكلمة.

---

(1) هكذا في جميع الأصول.
(2) كلمة «هي» زيادة من - ج -.
(3) ساقط من ج.

به فمنهم من فسره بقيام الكلمة به، كما يقوم العرض بالجوهر، وهذا يوجب مفارقته لذات الإله، وهو الجوهر الذي هو عندهم مجموع الأقانيم الثلاثة، وهم لا يقولون بالمفارقة، بل يقولون اتحد ذلك الأقنوم بناسوت عيسى من غير أن يفارق ذات الجوهر، فحكموا بقيام المعنى الواحد بمحلّين في آن واحد، ومن المعلوم ضرورة أن المعنى الواحد لا يقوم بذاتين.

ومنهم من فسر هذا الاتحاد بالمزج والاختلاط، كاختلاط الخمر والماء ونحوهما من[1] المائعات[2]، وكيف يعقل الاختلاط الذي هو من صفات الأجسام في الكلمة التي هي معنى من المعاني؟ بل هي حال عندهم، وخاصية للذات الأزلية.

ومنهم من فسره بالانطباع. كانطباع صورة النقش في الشمع، ومعلوم أن النقش الذي قام بالخاتم لم يحصل فيما طبع فيه، وإنما حصل فيه مثاله، والإله لا مثل له، وأيضا فكيف يفهم الانطباع الحسيّ الذي هو من صفات الأجسام؟ لما هو صفة، بل حال أو وجه واعتبار.

ولنقتصر على هذا القدر من بيان فضائحهم فإن التطويل غير لائق بالغرض من هذا المختصر -والقوم قد انكشف عوارُهم- ومبادئه تدل على مناهيه، ومذهبهم كما قال علماؤنا غير معقول، وهم أخس الفرق كلها، وأرذلها إفهاما، وإدراك الحقائق على مثلهم عسير.

قال الإمام الفخر: ناظرت بعض أحبارهم فوجدته في غاية البعد من المعقول، فعلّمته قاعدة واحدة من المعقول، لأناظره بها، وهي أن الدليل يلزم من وجوده وجود المدلول. ولا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول كحدوث العالم مثلا، فإنه دليل على وجود مولانا جل وعز «فيلزم من وجود الحدوث وجود مدلوله، الذي هو وجود مولانا جل وعز»[3] ولا يلزم من عدم الدليل الذي هو الحدوث عدم مدلوله الذي هو وجود مولانا تبارك وتعالى، فإنه كان الحدوث منفيا في الأزل،

---

(1) ساقط من ج. (2) راجع هذا البحث في شرح المقاصد (75/4) للتفتزاني. (3) ساقط من ج.

ووجود مولانا جل وعلا واجب في الأزل، وفيما لا يزال، قال: فعسر عليه فَهْمُ هذه القاعدة، فلم أزل معه حتى فهمها، وسلم لزوم صدقها. فقلت له حينئذٍ، بم خصصتم اتحاد أقنوم العلم بناسوت عيسى عليه الصلاة والسلام حتى جعلتموه إلها؟ فقال لي: خصصنا به الاتحاد لما ظهر على يديه من إحياء الموتى ونحوه مما لا يقع إلاّ من الإله. فقلت له: يلزمكم أن تقولوا بألوهية موسى عليه السلام لما ظهر على يديه من إحياء العصا ثعبانا عظيمة، وفلق البحر أطوادا، ونحو ذلك مما يقطع أنه ليس من فعل المخلوق البتة. فأراد أن ينكر اللزوم، فقلت له: قد سلمت أنه يلزم من وجود الدليل وجود المدلول، ودليل الألوهية على زعمكم موجود في موسى عليه السلام على حد وجوده في عيسى عليه السلام، فيلزم أن يكون إلها مثله، لاستحالة وجود الدليل بدون مدلوله، ثم قلت له: وهل تُجوِّز أن نكون نحن وهذه الحيوانات المحتقرة كالخنافس ونحوها آلهة؟ فقال: لا أجوّز ذلك لعدم وجود دليل الألوهية فيها، فقلت له: كيف وقد سلمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول؟ فلعلها تكون آلهة في نفس الأمر على مقتضى أصلكم، ولم يظهر بعد دليل ألوهيتها، فبهت الذي كفر، والله لا يهدي القوم الظالمين انتهى.

قلت: وانظر عظيم غباوتهم فيما تخيلوه من حكمة كون عيسى عليه السلام اتحد به اللاهوت حتى كان عندهم إلها، ثم صلب بعد ذلك على زعمهم، قالوا - أبعدهم الله تعالى وأخلى منهم الأرض- حكمة ذلك أن آدم أبا البشر عليه السلام، لمّا أكل من الشجرة وخالف أمر ربه استحق العقوبة من ربه على ذلك، لكن عقوبة المولى على ماهو عليه من عظيم الجلال لمن ليس نظيرا له. فيه نقصٌ به، قالوا - أهلكهم الله- فلما اتحدت الكلمة بعيسى عليه السلام، ورجع بسببها إلها تكرّم بنفسه وبذلها للعقوبة نيابة عن أبيه آدم عليه السلام، ولم يكن في إيقاعها به نقص في الإله لمشاكلته له إذ هو إله مثله، قالوا -أذلهم الله تعالى- هذه حكمة قتله وصلبه. فقيل لهم: هذا القتل والصلب الذي زعمتم وقوعه به، هل انفرد به الناسوت دون اللاهوت، أم نالهما معا؟ فإن قلتم انفرد به ناسوت عيسى فقط، انتقض عليكم ما قلتموه من الهوس أن ايقاع الإله العقوبة بمن ليس نظيرا له نقص

به، إذ لا شك أن الناسوت وهو جسد عيسى عليه السلام ليس بإله قطعا، وأيضا فكيف ينفرد الناسوت بذلك القتل والصلب مع القول بامتزاجه مع اللاهوت،؟ وإن قلتم إن القتل والصلب نال المجموع من اللاهوت والناسوت، لزم أن الإله يلحقه الموت والألم، وغير ذلك مما يلحق المخلوق، وذلك يستلزم حدوثه ضرورة، وأيضا فلذلك يؤدي إلى انعدام الإله الذي هو مركب عندكم من الأقانيم الثلاثة، إذ المركب ينعدم بانعدام جزئه ، وقد انعدم جزء الإله الذي حل بعيسى لقتله معه، فقد انعدم إذًا الإله فلم يبق بعد ذلك إله، وأيضا فقد آل الأمر على هذا الفرض أن الإله انتقم بنفسه من نفسه وعاقبها في معصية صدرت من عبده[1]. فتبًا لعقول هؤلاء الحمير، فما أخسها، عقول صغيرة خسيسة تحملها أجساد كثيرة[2]، ونفوس بهيمية حملتها هياكل إنسانية، إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا، فانظر هذا الهوس، وهذا التلاعب والهذيان الذي ابتلى به هؤلاء القوم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. وقل الحمد لله الذي عافانا ممّا ابتلاهم به، وفضلنا على كثير ممن خلق تفضيلا. اللهم كما بدأت بالإنعام بمحض فضلك، فتمم لنا ذلك يامولانا بحسن الخاتمة، والصفح عن جميع الذنوب بلا محنة دنيا وأخرى. يا أرحم الراحمين، بجاه نبيك سيدنا ومولانا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين.

ص -

88 - كَـذَا الـيـهُـودُ وإنْ هُـم وحَّـدُوا كَـفَـرُوا	بـالـلـهِ مِـن جِـهـةِ الـتـكـذِيـبِ بـالـرُّسُـلِ
89 - إذ صـدَّقُوا الـبـعضَ دونَ الـبـعضِ مـن حسَدٍ	فـالـقـومُ عـقـلـهُـمُ فـي المكـرِ والحِيَـلِ
90 - عُـميُ البـصَائِر لا تـطـمَعْ بِرُشـدِهِـمُ	عَـمَـى الـبـصَـائـر أدهَـى مـن عَـمَـى المُقَـلِ

ش- يعني أن اليهود في تحتم الحكم بكفرهم مثل النصارى. ونحوهم من ذوي الشرك، لأنهم وإن وحدوا مثلا فقد فاتهم الجزء الثاني من جزئي الإيمان، وهو الإيمان بجميع الرسل عليهم الصلاة والسلام لكفرهم بنبينا وسيدنا محمد ﷺ، وكفرهم[3] بعيسى عليه السلام، وماذكرناه من فرض التوحيد، إنما هو لبعضهم

---

(1) في ب من غيره. (2) في ج كبيرة. (3) في ب وبكفرهم.

وإلا فكثير منهم قد أشرك بالله تعالى، كأولئك الذين حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا: ﴿عُزيرٌ ابنُ اللّهِ﴾[1]، ولهم من الاعتقاد الفاسد في حق الله تعالى كالتجسيم والجهة وغيرهما ماهو معلوم. وأشار المؤلف بقوله: «من حسد» إلى أن تكذيب اليهود بمن كذبوا به من الرسل كتكذيبهم بنبينا صلوات الله وسلامُه عليه ليس عن جهل كما هو لكثير من الكفار، بل عن علم، لكثرة ما ردد ذكره في كتبهم، وكانوا يذكرونه قبل مبعثه، ويستفتحون به على المشركين، كما حكى الله تعالى عنهم في قوله: ﴿وَكَانُوا يَستفتِحُونَ عَلى الذِينَ كَفرُوا فلمَّا جَاءَهُم مَاعَرَفُوا كَفرُوا بِهِ﴾[2]. قيل معنى استفتاحهم على الذين كفروا أنهم كانوا يستنصرون به على المشركين إذا قاتلوهم، قالوا اللهم انصرنا بالنبيء المبعوث في آخر الزمان، الذي نجد نعته وصفته في التوراة، ويقولون لأعدائهم من المشركين قد أظل زمانُ نبي يخرج بتصديق ما قلنا فنقتلكم معه قتل عادٍ وإرم، وقيل معنى يستفتحون يفتحون عليهم ويعرفونهم أن نبيًا يبعث منهم قد قرب أوانه، فلمّا بُعث من غيرهم وهم العرب حسدوه وحسدوهم وانتكصوا على أعقابهم والعياذ بالله تعالى.

وقوله: «فالقوم عقلهم في المكر والحيل». يعني بالقوم اليهود ومكرهم وخداعهم للمسلمين بإظهار كثير منهم الإيمان ليعرفوا أخبارهم[3] وينقلوها للمشركين، وليشاركوهم في الغنائم ونحو ذلك مما هم مشهورون به، وحيلهم ماكانوا يتعاطونه من تبديل صفة النبي ﷺ، التي في كتبهم والسعي «بالشبه»[4] في إبطال دين الإسلام، وإظهار الإيمان أول النهار، والكفر آخره؛ ليظهروا «للعوام»[5] أن كفرهم ورجوعهم عن دين الإسلام إنما هو بعد مخالطته ومعرفة باطن أمره، وأنه لو رأوا فيه خيرا لما رفضوه بعد ذوقه كما حكى الله تعالى عنهم في قوله: ﴿وقَالَتْ طَائِفَةٌ من أَهلِ الكِتَابِ آمِنُوا بالذِي أنزِلَ عَلَى الذِينَ آمنُوا وجْهَ النهَارِ واكفرُوا آخِرَهُ﴾[6]. إلى غير ذلك من تحيلاتهم التي حكى القرآن كثيرا منها.

---

(1) سورة التوبة: 30. (2) سورة البقرة: 89. (3) في ج أحبارهم وهو تصحيف.
(4) ساقط من ج. (5) في ج للعوالم. (6) سورة آل عمران: 72.

وقوله: «عمي البصائر أدهى من عمى المقل». أي عمى القلوب بتوالي خلق الضلال فيها، والجهل بالمراشد أعظم من عمى البصر المحسوس؛ لأن الأول يمنع من الهداية، ومن النجاة في الآخرة، والثاني لا يمنع من ذلك، بل ربما كان فيه خيرٌ لكثير من الناس، وقد أشار المؤلف بهذا الكلام إلى معنى قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الأَبصارُ ولكِنْ تعْمَى القلوبُ التِي فِي الصُّدُورِ﴾[4]. على أحد الوجهين فيه، وهو أن يكون المعنى أن عمى الأبصار لا ينبغي أن يعد عمى بالنسبة إلى عمى القلوب، وإنّما العمى عمى القلوب، نسأله سبحانه أن يفتح بصائرنا لمعرفة مراشدنا الدنيوية والأخروية، ويعيننا على العمل بمقتضى ذلك.

– ص

91 - لَولَا أَئِمَّتُنا للرَّدِّ قد سَبَقُوا لَم نلتفِتْهُم سِوَى بِالبِيضِ والأَسَلِ

92 - مَن يُنكِرُ الشمسَ تبدُو لاحِجَابَ لَهَا وذَا مِثالٌ وجَلّ اللهُ عن مَثَلِ

93 - فَيُنكِرُ الخالِقَ المعبودَ موجِدَهُ أو مُعجِزَاتٍ تُبِينُ الصدْقَ لِلرسُلِ

94 - فذَاكَ كالعِيرِ لا تشقَى تنَاظِرُهُ دَعِ الحميرَ على أمثَالِهَا تَصُلِ

ش- يعني أن هؤلاء اليهود والنصارى ومن في معناهم من ذوي الشرك الواضح لمّا اتضح فساد قولهم في غاية، كان من مقتضى الرأي والقياس أن لا يتعرض لنقل أقوالهم ولا يتشاغل بردها، والمناظرة عليها؛ لأن في التشاغل بذلك بعض تعظيم لتلك الأقوال الفاسدة، فإن جعلت من المذاهب التي تحتاج إلى أعمال الفكر في ردها، وهي أخس من هذا وأدنى، بل مجرد مقابلة أصحابها للقتل والأسر والسَّبْي كاف في بيان فضيحتهم، وإذلال مذاهبهم، لكن لمّا تعرض أئمتنا رضي الله تعالى عنهم لحكاية أقوالهم، وإظهار ما فيها من الهوس والفساد على وجه يبين عوارها لكل عاقل، وجب علينا الاقتداء بهم، وكيف لا، وأئمتنا رضي الله عنهم قد اقتدوا في ذلك بالقرآن العزيز، فإنه قد ذكر سبحانه فيه أقوال اليهود والنصارى وذوي

---

(1) سورة الحج: 46.

الشرك، وذكر شبهاتهم الحاملة لهم على تلك المذاهب الرذلة، ثم بيّن تبارك وتعالى وجوه الردّ عليهم مبالغة في قطع العذر، وحتى لا تبقى لأحد حجة، ولا شبهة في شيء ممّا يرتكبه من وجوه الفساد، ولأن الرد بالحجة أمضى[1]، وأبلغ في التأثير والإذلال، وأظهر في الفضيحة، وهتك الستر من الضّرب بالسيوف والأسنة، لا سيما وحرب السيوف سجال مرة على العدو ومرة لهم. أما محاربة العدو بالحجج القاطعة، ففيها إخماد لبدعهم واستئصال لشأفة معتقدهم، وقطعٌ لدابر هوسهم على وجه لا يرفعون معه رأسا إلى يوم القيامة.

فقوله: «من ينكر الشمس تبدو لا حجاب لها». هو تمثيل لظهور وجوب وجوده جل وعلا، ووجوب صفاته وظهور بعثه للرّسل عليهم الصلاة والسلام، ليبلغوا عنه أحكامه التي لا مجال للعقول في معرفتها دون الشرع. وهذه الجملة في هذا البيت استئناف بياني، لأنها جواب عن سؤال مقدر اقتضاه ما في البيت السابق، كأنه قيل لِمَ لم يلتفتوا[2] سوى بالبيض والأسل؟! فأجاب بمقتضى ما دل عليه هذا البيت من ظهور عنادهم،[3] إنكارهم ما هو في الوضوح كالشمس، وإذا لم يكن لها حجاب. [ومراده بالبيض السيوف وبالأسل: الرماح، والاستفهام في قوله من ينكر للتعجب][4].

وقوله: «فينكر الخالق المعبود موجده» هو لف ونشر مرتب: لأن قوله فينكر الخالق راجع للنصارى ونحوهم من ذوي الشرك، وقوله: «أو معجزات» راجع لليهود ونحوهم ممن كذّب الرسول ﷺ، ويدخل أيضا فيه النصارى باعتبار إنكارهم رسالة نبينا ومولانا محمد ﷺ.

وقوله: «فذاك كالعير». يعني كالحمار وهو تشبيه في تناهي البلادة كما قال تعالى في حق اليهود: ﴿مَثَلُ الذِين حُمِّلُوا التورَاةَ ثمَّ لمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾[5]، وباقي البيت ظاهر.

---

(1) في ج اقصى. (2) في ج تكتفوا. (3) في ب سبب.
(4) مابين القوسين في حاشية الأصل - أ - وقال الناسخ «صح، من نسخة أخرى» وفي - ب - ضمن الكلام.
(5) سورة الجمعة: 5.

فصل في أن الاختراع لله سبحانه لا لشيء سواه

ش- مراده بالاختراع إيجاد الممكن أو إعدامه فيخرج الكسب؛ لأنه لا تأثير له، وإنما هو عبارة عن تعلق القدرة الحادثة بالفعل في محلها من غير تأثير، وإنما قال لا لشيء سواه، ولم يقل لا لأحد سواه؛ لأن لفظ أحد خاص بالعقلاء، وشيء يعم كل موجود، فيدخل فيه الطعام باعتبار ما قرن تعالى معه من الشبع عادة، وكذا النار باعتبار ما يقارنها من الاحتراق، والتسخين، ونضج الطعام، ونحو ذلك مما لا ينحصر من الأسباب العادية، فكل ذلك داخل في هذا الحكم بنفي الاختراع عن كل شيء سواه تعالى، ولو عبّر بلفظ أحد لَمَا عمّ حكم نفي الاختراع جميع ما ذكره.

95 - وَكُلّ شَيءٍ فَإِنّ اللهَ خَالِقُهُ[1]	بِلَا اضْطِرَارٍ إِلى فِعْلٍ بِمُنفَعِلِ
96 - لأنّ أفعالَهُ لَيستْ معلّلَةً	عِندَ الأئمةِ بالأسبَابِ والعِلَلِ
97 - بَل إنهُ باختيارٍ مِنهُ أوجدَهَا	قد زَلّ موجِبُهَا بالعقلِ والجدَلِ
98 - فصيَّرَ العالَمَ الموجُودَ ذَا قِدَمٍ	وذاكَ كُفرٌ بلا شَكٍّ ولَا وَهَلِ
99 - لأنّ تَغييرَهُ تكفِي دِلَالتُهُ	لَوْ كَانَ ذا قِدَمٍ «بِالعَقْلِ»[2] لم يَحُلِ
100 - فَالجوهَرُ الفردُ والأَجسَامُ حَادِثَةٌ	كَذاك أعْرَاضُهَا لَا فَرقَ فِي المَثَلِ

ش- لمّا اتضح بشهادة العوالم عدم استقلالها بوجود ذواتها، وإنه يجب افتقار جميعها إلى الله تعالى، بيّن المؤلف رضي الله تعالى عنه هنا أن ذلك الافتقار الذي تقرّر للعوالم كلها إلى الله تعالى ليس على معنى أنه أوجدها بطريق العلّة أو الطبيعة الملزومين لنفي الاختيار، ولوجوب القدم لتلك العوالم؛ بل على معنى أنه أوجدها بمحض الاختيار المستلزم لنفي قدم العوالم، ونفي الاضطرار في إيجادها، وإلى هذا

---

(1) هكذا في سائر الأصول وفي هامش - ب - تصحيح «موجود» وكذلك في هامش - أ -«خ موجود» ولعل نسخة أخرى مع العلم أن الناسخ في - أ - يشير إلى ماورد أنه بخط المؤلف كعادته «بالنسبة للنظم».

(2) في ب، د «بالقطع» وفي حاشية ب «بالعقل» ولم يشر الناسخ على أن التصحيح من نسخة الناظم كما وقع في عدة أماكن.

أشار المصنف[1] بقوله: «بلا اضطرار إلى فعل بمنفعل»، أي بلا إلجاء لأجل الأغراض والعلّة، أو الطبيعة إلى فعل يفعله، بمنفعل: أي ممكن[2] من إيجاد له أو إعدام أو تخصيص له بعرض أو مقدار أو شكل أو مكان أو زمان.

وبرهان هذا المطلب على طريق السّبر والتقسيم، أن نقول صانع العوالم لا يخلو إمّا أن يكون أوجبه[3] لذاته على طريق التعليل، أو اقتضاه بطبعه على طريق تأثير الطبيعة، أو أوجده عن سبق عدم، بمحض إرادته واختياره. وجهات التأثير منحصرة في هذه الأوجه الثلاثة، ووجه الحصر أن كل مؤثر إما أن يصح منه الترك لأثره، كالكاتب مثلا لكتابته، والمتحرك غير المرتعش مثلا لحركته عند القدري، لا عند السني القائل بعدم تأثير القدرة الحادثة في الأفعال المقارنة لها، أوْ لاَ[4]...

والأول الفاعل المختار ويلزمه أن يكون حيّا عالما قادرًا مريدًا، والثاني إما أن يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع، كما يقول الطبائعي في إحراق النار ونفع الأدوية مثلا، فإنه قد يمنع منهما مانع، أولا، كما يقول الفيلسوفي مثلا في حركة اليد مع حركة المفتاح؛ فإنه يستحيل أن يمنع من حركة المفتاح أو الخاتم الكائنين في اليد عند حركته مانعٌ. والأول الطبيعة، والثاني العلة، ثم نقول لا جائز أن يكون صانع العوالم علة أو طبيعة؛ لأن العلة والطبيعة لا يخلو أن تكونا قديمتين أو حادثتين، فإن كانتا قديمتين لزم قدم العوالم؛ لأن فعل العلة والطبيعة، إنما هي[5] باللزوم لا بالاختيار، وقدم الملزوم يقضي بقدم لازمه، وقد عرفت بالبرهان القطعي حدوث العوالم كلها، وإن كانتا حادثتين افتقرتا في وجودهما إلى علة أخرى أو طبيعة أخرى، ولزم الدور أو التسلسل وهما مستحيلان. فإن قيل نختار أن صانع الحوادث طبيعةٌ وأنها قديمة، ولا يلزم ما التزمتم من قدم الحوادث؛ لأن عدم المفارقة إنما يلزم في العلة مع معلولها؛ لأن تلازمهما لا يتوقف على شيء، أما ملازمة الطبيعة مطبوعها متوقفةٌ على عدم الموانع، ووجود الشرايط كما يقول الفلاسفة، -

---

(1) ساقط من ج. (2) في ج بمكن. (3) في ج أوجده.
(4) هكذا في جميع الأصول وفي هامش ب تصحيح «أولى» كما في ج.
(5) في ج هو.

قبح الله تعالى رأيهم - ، إن تأثير النار بطبعها في احتراق الشيء يتوقف على وجود شرط وهو قربها مثلا من ذلك المحترق، وانتفاء مانع وهو بلل ذلك المحترق مثلا، أمّا إذا وجد مانعها أو انتفى شرطها، فتوجد هي مع عدم مطبوعها الذي هو الاحتراق. قالوا: فإذا تقرّر هذا فنقول صانع هذه الحوادث طبيعةٌ قديمة، لكن تأخر مطبوعها الذي هو الحوادث، ولم يكن قديما لمانع من وجوده أزلا، أو فوات شرط، فلما انتفى المانع ووجد[1] الشرط فيما لا يزال وجدت تلك الحوادث، فلا يلزم إذًا على تقدير صانع العوالم طبيعة قِدَمُ الحوادث، ولا حدوثُ الطبيعة الذي يلزم منه الدور أو التسلسل.

فالجواب أن نقول: نحن ننقل الكلام معكم إلى ذلك المانع من وجود الحوادث أو إلى ذلك الشرط لها المتأخر وجوده، فنقول ذلك المانع من تأثير الطبيعة في وجود الحوادث أزلا على زعمكم لا يخلو، إما أن تقدروه قديما أو حادثا، فإن كان حادثا افتقر إلى محدِثٍ، والمحدثُ على أصلكم طبيعة قديمة[2] فتحتاجون إلى تقدير مانع آخر، منع من وجود هذا المانع الحادث أزلا، والمانع من تأثير الطبيعة قد اخترتم أنه حادث، فيكون هذا المانع الثاني حادثا، ويفتقر أيضا في تأخير وجوده عن طبيعته القديمة إلى تقدير مانع آخر حادث منع من وجود هذا المانع الحادث أزلا كالذي قبله، ثم كذلك هذا المانع الآخر ويتسلسل، فيلزم وجود حوادث لأول لها، وقد سبق برهان استحالته، وإن منعوا التسلسل في الموانع[3] الحادثة وجعلوا لها مبدءا لزم حينئذٍ قدم سائر العوالم لعروّ الطبيعة المؤثرة فيها عن المانع أزلا، وإن قدر المانع من وجود العوالم قديما لزم أن لا يوجد شيء من العوالم حتى ينعدم مانعه القديم، لكن عدم القديم محال، وقد سبق برهانه فيلزم أن يكون وجود العوالم المتوقف عليه محالا، وهكذا نقول في الشرط المتأخر وجوده عن الطبيعة، إنه حادث، فيفتقر إلى محدث، والمحدث على أصلهم طبيعة قديمة فيحتاجون أيضا إلى تقدير مانع من وجود هذا الشرط أزلا، أو فوات شرط لم يوجد إلا فيما لا

---

(1) في ب وجد.　　(2) في ج حادثة.　　(3) في ب المانع الحادث.

يزال. وننقل الكلام إلى مانع الشرط، وإلى شرط الشرط، ويلزم ما لزم أولا من التسلسل، إن قدرت الشروط أو الموانع حادثة، وعدم القديم إن قدر مانع الشرط قديما، وكل واحد منهما مستحيل، فخرج من هذا البحث كله، أن خالق العوالم لو كان أوجدها بطريق التعليل أو الطبع، لكانت كلها قديمة مثله، أو يكون هو حادثا مثلها، والبرهان القطعي قد شهد بحدوث العوالم كلها، واستحالة أن يوجد شيء منها في الأزل، وشهد لخالقها بوجوب القدم والبقاء، فظهر إذًا أن لا ربط بين وجود العوالم وبين وجود الإله[1] تبارك وتعالى، وأن إيجاده لما أوجد منها؛ إنما هو بمحض الاختيار، وإلى لزوم قِدم العوالم على تقدير كون موجدها أوجدها بطريق العلة أو الطبيعة. أشار المؤلف بقوله «فصيّر العالم الموجود ذا قدم». ثم بيّن استحالة قدمه بقوله: «لأن تغييره تكفي دلالته» إلى آخره، يعني لأن تغييره بإيجاد أعراضه تارة وإعدامها أخرى تكفي دلالته في وجوب الحدوث لجميعه؛ لأن حدوث أحد المتلازمين، وهو الأعراض يقضي قطعًا بحدوث ملازمه الآخر، وهو الجواهر، وقد سبق بسطه في تقرير برهان حدوث العالم بما فيه كفاية، والحمد لله على ذلك، يعني وإذا تقرّر حدوث العوالم كلها استحال أن يكون شيء منها معللا، لأن علته إن كانت قديمة لزم قدم العوالم لاستحالة تأخر المعلول عن علته، والبرهان القاطع دل على أن جميعها حادث، وإن كانت العلة مثله حادثة لزم افتقارها هي أيضا إلى علة أخرى. ونقل[2] الكلام إلى تلك العلة الأخرى، ولزم التسلسل وهو محال.

ص -

101 - قَالُوا والإمكانُ أيضًا فِيه ألحقَهُ ... بِجَائزٍ حَادِثٍ والبَسْطُ فيهِ جَلِي

102 - وَكُلُّ مَن قَالَ بالتأْثِيرِ نُكفرُهُ ... مِن ذِي الطبِيعةِ والتَّنْجِيمِ ذِي الخَطَلِ

ش- يعني أن الاستدلال على حدوث العوالم يصح بوجهين:

(1) في ج دلالته.
(2) في ب وتنقل وهو تصحيف.

أحدهما: ما سبق من ملازمة كل جرم من أجرام العوالم للأعراض الحادثة، كالحركة والسكون ونحوهما، والدليل على حدوث تلك الأعراض تغيرها بالقبول أو الحصول من وجود إلى عدم، ومن عدم إلى وجود، وملازم الحادث حادث ضرورة.

الثاني: ما ذكر هنا من الإمكان وبسطه أن كل جرم من أجرام العالم فهو ممكن الوجود والعدم، بحسب ذاته ومقداره وصفته، إذ لو كان جرمٌ من الأجرام واجب الوجود لذاته،للزم وجود جميع ما يماثله من الأجرام والمقادير والصفات، لوجوب استواء «المتماثلات»[1] فيما يجب وفيما يستحيل، وما يجوز، وذلك يستلزم دخول ما لا نهاية له من الأجرام في الوجود؛ وهو محال ضرورة، وإذا تبيّن أن كل جزء من أجزاء العالم هو ممكن الوجود والعدم من جهة أن بعض أمثاله قد اتصف بالوجود، وبعضها قد اتصف بالعدم، فيلزم أنه يجوز أن يتصف هو بمثل ذلك، إذ كل ما اتصف به أحد المثلين فإنه يجوز أن يتصف به مثله، وجب لأجل هذا أن يكون وجود كل جزء من أجزاء العالم مستفادا من غيره، لا من ذاته، إذ البرهان دلّ على أن ذاته تقبل الوجود والعدم على حدّ السواء فترجح وجوده على عدمه المساوي له في القبول لابدّ له من مرجح غير ذاته ضرورة، ثم هذا المرجح لوجوده على عدمه لابد وأن يكون واجب الوجود لذاته وإلاّ افتقر إلى ما افتقر إليه العالم من المرجح لوجوده، ولزم في مرجحه ما لزم فيه، ودار أو تسلسل على ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى في دليل قدم الصانع، والدور والتسلسل مستحيلان، فثبت العلم من طريق إمكان العالم بأنه مستند في وجوده إلى مؤثر (غيره)[2] واجب الوجود لذاته، فقد خرج لك بهذا الطريق أعني طريق الإمكان العلم بوجود الصانع كما خرج لك بطريق الحدوث، لكن خرج لنا العلم بالصانع في طريق الإمكان على وجه يحتمل أن يكون ذلك الصانع صانعًا للعالم باللزوم الذاتي من تعليل أو طبع، فلا يكون العالم حادثا، بل قديما، كما يقول الفلاسفة -أذلّهم الله تعالى- ويحتمل

---

(1) في ج المماثلة. (2) ساقط من ج.

أن يكون صانعا له بالاختيار، فيكون العالم حادثا «بالاختيار»[1]، كما يقوله أهل الحق - أعزهم الله تعالى -، فنحتاج بعد ما خرج لنا بهذا الطريق العلم بالصانع، كما خرج به للفيلسوفي إلى دليل آخر لإثبات هذا المطلب، أعني مطلب حدوث العالم، وبيان كون صانعه أوجده بمحض الاختيار، «لننفرد»[2] ببيان هذا المطلب: عن الفيلسوفي، فإنه قد ضل ولم يهتد هو إليه، فنقول في بيان هذا المطلب إذا عرفت بطريق الإمكان وجوب استناد وجود العوالم كلها إلى فاعل يفيدها الوجود، فإنه لا يصح أن يكون أفادها الوجود على سبيل التعليل، أو الطبع من غير اختيار، كما يقوله الفيلسوفي -أهلكه الله تعالى- وإلا لزم عدم الاختلاف في العالم بل يكون كله على مقدار واحد وصفة واحدة، لاستحالة الاختلاف في معلول العلة الواحدة، أو مطبوع الطبيعة الواحدة. كيف وفاعل العوالم قد خالف بينها في المقادير، والصفات، والأزمنة، والأمكنة، اختلافا لا يُمكن حصره، بل الذات الواحدة يَنوعُ فيها من الاختلافات ما لا يمكن ضبطه، ولا الإحاطة به كذات الإنسان وغيره، مع تماثل أجزاء المادة في ذلك، فتعيّن بهذا أن يكون فاعل العوالم أوجدها بمحض الاختيار لا بالتعليل، والطبع، وإذا كانت العوالم كلها موجودة بالاختيار، لزم أن تكون كلها حادثة، إذ اختيار فاعلها لوجودها ومقاديرها وصفاتها وأمكنتها، يستلزم سبق العدم لجميعها في الأزل، إذ لو كانت موجودة في الأزل لكان إيجاد الفاعل لها تحصيلا لما هو حاصل بدونه، واختياره لوجودها ترجيح لما هو واجب الرجحان، وكلاهما مستحيل ضرورة. والفرق بين الاستدلال بطريق الإمكان المجرد، وبين الاستدلال بغيره كالطريق الأول الذي هو ملازمة العوالم للتغيُّرات، إن الطريق الأول يُعرف منه حدوث العوالم أولا، ثم بعده يعرف منه [محدثه إمّا ضرورة أو نظرا على ما سبق، وأما الطريق الثاني، وهو الإمكان فيعرف منه][3] الصانع أولا، ثم بعده يعرف كونه فاعلا للعوالم بالاختيار لا

---

(1) زيادة من ج.

(2) في ب، د لتفرد.

(3) مابين المعقفين ساقط من - أ - ومثبت في بقية النسخ والمقام يقتضي ذلك.

بالتعليل ولا بالطبع، ثم بعد ذلك يعرف منه حدوث العوالم بأسرها على ما سبق بسطه، وإلى الاحتياج في الاستدلال بالإمكان إلى مزيد تقرير أشار المؤلف بقوله: (والبسط فيه جَلِي).

وقوله: (ألحقه بجائزحادث) يعني أن الإمكان دلَّ أيضا على أن العالم حادث بواسطة دلالته أوَّلا على معرفة صانعه، وأنّه صانع له بالاختيار كما سبق بيانه. وذكر المؤلف الجائز توطئة لوصفه الذي هو حادث، إذ الجائز بمعنى الممكن، فلو كان هو المقصود لكان الإمكان دليلا على نفسه، وهو باطل ضرورة.

واعلم أنه قد اختلف المتكلمون في منشأ احتياج الحوادث إلى الصانع، فقيل الإمكان، وهو اختيار البيضاوي وجماعة، وقيل الحدوث وهو عمدة أكثر المتكلمين، وقيل مجموعهما[1]، وقيل الإمكان بشرط الحدوث، والحق أنّها كلها طرقٌ موصلة إلى العلم بالصانع، وهي إمّا أن تعتبر في الذوات أو في الصفات، فتكون الطرق الموصلة ثمانية، من ضرب أربعة في اثنين، وإن أسقط منها طريقُ الإمكان بشرط الحدوث، لأنّه يرجع في الصورة إلى طريق الاستدلال بمجموع الإمكان، والحدوث سقط بسببه من الثمانية طريقان، فتبقى ست طرق، وكذا عدها الفخر في (الأربعين) وعدها (في المعالم) أربعة، لأنه أسقط من الثمانية الطريقين الأخيرين تركيبهما من الأولين.

قوله: (وكل من قال بالتأثير نكفره)، يعني أن كل من أسند التأثير في وجود شيء من الممكنات إلى غير مولانا جلّ وعلا المنفرد بالإيجاب والخلق، فإنّا نحكم بكفره، لا شراكه بمولانا جلّ وعزّ غيره، إلا أن القائلين بنسبة التأثير لغيره تعالى. منهم من أجمع على كفره كالطبائعين، والمنجمين القائلين بقدم العالم، ونفي الاختيار لمولانا جل وعلا، ومنهم من اختلف في كفره، كالمعتزلة القائلين بتأثير (قدرنا)[2]، الحادثة في أفعالنا الاختيارية مباشرة فيما قام بمحال تلك القُدَر، وتولداً

---

(1) في ب مجموعها.
(2) في ج، د قدرتنا.

فيما خرج عنها، كاندفاع الحجر ورمي السهم ونحوهما، وكذلك اختلف في كفر من أسند التأثير للأسباب العادية فيما قارنها بسبب قُوى خلقها الله تعالى فيها، كالطعام، والشراب، والنار، والمطر، والحديد، ولبس الثياب، والأدوية، ونحوها بالنسبة لما قارنها من الآثار. ولأجل الاتفاق على كفر القسمين الأولين اقتصر المؤلف عليهما فقال: من ذي الطبيعة والتنجيم ذي الخطل، فمن الجارّة في كلامه بيانٌ لما وقعت عليه مَن الموصولة في وقوله: (من قال بالتأثير)، وإنما لم يتعرض لكفر غيرهما احتياطا، وخروجا عن عهدة تكفير أحد دخل في ملة الإسلام بغير دليل قطعي، ولا شك أن الوقف في ذلك أقرب للسلامة وأحوط للدين، وبالله التوفيق لا رب غيره.

ص – فصل في وجوب الوحدانية لخالق البرية: لا إله إلا هو المنفرد بالألوهية.

ش – اعلم أن المراد من كونه جل وعلا واحدا نفي قبوله الانقسام ونفي نظير له في الألوهية. وحاصله نفي الكميّة المتصلة والكميّة المنفصلة، وفي معنى نفي نظير له تعالى في الألوهية نفي شريك له تعالى في ممكن مّا من الممكنات، فلا مؤثر في شيء منها سواه جل وعلا، فهو الواحد في ذاته أي غير مؤلف من شيئين فأكثر، والواحد في صفاته، فلا مثل له تعالى ولا نظير، والواحد في أفعاله، فلا شريك له تعالى في شيء من الممكنات، ولا ضد له، ولا وكيل، ولا وزير، وليس معنى الوحدة في ذاته تعالى التناهي في الدقة والصغر إلى حد لا ينقسم، وإلا لزم أن يكون تعالى جوهرا فردا، وذلك يستلزم الحدوث وكثرة الأمثال من العوالم لكثرة جواهرها كثرة لا تنحصر، وليس معناها أيضا في حقه تعالى أن ذاته العلية معنى من المعاني، إذ المعاني لا تقبل الانقسام في أنفسها، لأنّه لو كانت ذاته معنى، لزم أن يكون غير قائم بنفسه لوجوب احتياج المعنى إلى محل يقوم به، وذلك يمنع من قيام صفات المعاني به جل وعلا، كالقدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، لاستحالة قيام الصفة بالصفة، إذ لو قبلت الصفة أن تكون محلا للصفات، كما هي الأجرام محل لها، لزم أن لا تعرى صفة من صفة تقوم بها، كما لا تعرى ذاتٌ عن قيام صفة بها، وذلك يستلزم أن يجتمع في المحل الواحد من الصفات ما لا نهاية له، وهو مستحيل ضرورة، فتعيّن أن المراد من وحدانيته جلّ وعلا أنّه ذاتٌ قائمٌ بنفسه، أي هو موصوف بالصفات، وليس هو في نفسه صفة، ولا تقبل ذاته صفةً من صفاته تعدُّدًا، لا متصلا ولا منفصلا. ولا يقبل صغرا ولا كبرا، ولا يقبل شريكا في فعل من الأفعال، تبارك وتعالى الرب العظيم، العلي ذو الجلال.

ص –

103 - إِلَـهُـنَـا وَاحِـدٌ فـي المُلْـكِ نَـعْـبُـدُهُ ... فـي ذَاتِـهِ بِـصِـفَـاتِ المَجْـدِ لَـم يَـزَلِ

104 - لَوْ كانَ في مُلْكِ رَبِّي مَنْ يُشارِكُهُ ... أَفْـضَـى الخِلافُ لأَنْـواعٍ مِـنَ الخَلَـلِ

105 - بَلِ الفَسادُ كما قَدْ قالَ خالِقُنا ولا فَسادَ على شَيْءٍ لِمُشْتَمِلِ
106 - بَلْ لمْ نُشاهِد سِوَى صُنْعٍ لمُقْتَدِرٍ قدْ أتْقَنَ الصُّنْعَ في عُلْوٍ ومُنْسَفِلِ

ش - اعلم أن الكلام في هذا الفصل مرتبٌ على ثلاثة مطالب:

الأول: إقامة البرهان على وحدة الذات، بمعنى نفي تركيبها وعدم انقسامها.

الثاني: نفي نظير له تعالى أو قسيم في الألوهية، وفي معناه انفراده تعالى بإيجاد جميع الكائنات كلها ذواتا كانت، أو أفعالا أو غيرهما. وعدم استناد التأثير في شيء من الممكنات لغيره جل وعلا.

الثالث: وحدته تعالى بمعنى مخالفته جل وعلا لجميع الحوادث فلا مثل له منها كما أنه لا ضد له فيها.

أما المطلب الأول: فالبرهان على استحالة التركيب في ذاته تعالى، هو أن التركيب من خصائص الأجرام، وهو تعالى يستحيل أن يكون جرما أي مقدارا يشغل فراغا، لأن كل جرم فهو ملازم للحركة والسكون. وهما حادثان، بدليل قبول كل واحد منهما العدم، وكل ما يقبل العدم فوجوده حادث مفتقر إلى الفاعل، فكل جرم إذًا حادث، إذ كل ما لازم الحادث فهو حادث، ويتعالى من وجب له القدم والبقاء أن يكون حادثا، وأيضا فلو كان تعالى جرما لجاز أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر، لاستحالة وجود جرم لا نهاية له، فيحتاج إلى مخصّص يخصه بما هو عليه من المقدار المخصوص دون غيره من المقادير الجائزة، فيكون حادثا وهو محال، وأيضا فلو كان تعالى مركبا من جزئين فأكثر لزم أن يقوم بكل جزء صفة العلم والقدرة والحياة، وسائر صفات الإله لاستحالة وجود ذات قديمة ليست بإله، ولئلا يلتزم الافتقار إلى المخصّص[1] في ترجيح بعض الأجزاء المساوية بقيام الصفات بها دون بعض، لكن قيام الصفات بكل جزء محال، لأنه يوجب تعدد الآلهة، وسيأتي برهان وجوب الوحدانية في الألوهية. وأما ادعاء أن الصفة الواحدة تقوم بالمجموع فلا يخفى بطلانه، وإنه يلزم عليه انقسام ما لا يصح انقسامه.

(1) في المخصوص.

وأما المطلب الثاني: فالبرهان فيه مثل البرهان في المطلب الأول إذ كل ما سواه تعالى أجرام، وأعراض قائمة بها وقد عرفت في المطلب الأول استحالة الجرمية عليه تعالى، لما تستلزمه من الحدوث، فأحرى استحالة العرض عليه، إذ حدوثه أظهر من حدوث الأجرام، ولهذا استدل بحدوث الأعراض على حدوث الأجرام، وبالجملة فكل ما سواه تعالى من الممكنات حادث، فلو ماثل شيئا منها لوجب له جل وعلا ما وجب لها من الحدوث. والحدوث مستحيل عليه تبارك وتعالى، فلا مثل له إذًا جل وعلا.

وأما المطلب الثالث: وهو الذي تعرض له المؤلف هنا فنقول باختصار، الدّليل على نفي شريك له تعالى في الألوهية أنه لو كان معه تعالى إله آخر[1] لم يخلُ إما أن يختلفا في الإرادة على حكم التضاد، أو يتفقا في الإرادة، بحيث أن يكون كل ما أراده أحدهما أراده الآخر، وكل القسمين مستحيل.

أمّا وجه الاستحالة الأوّل، وهو الاختلاف، فهو أن نقول لو اختلفا في الفعل، كأن يريد أحدهما وجود جوهر مثلا، ويريد الآخر عدمه، أو يريد أحدهما حركته، والآخر تسكينه، للزم عجزهما، أو عجز أحدهما، وذلك لأن نفوذ إرادتهما معا مستحيل لما يؤدي إليه من اجتماع النقيضين، أوما في حكمهما، فيكون الجوهر الواحد في الزمان الواحد موجودا معدوما، أو متحركا ساكنا. وذلك لا يعقل، فإذًا لا بد من تعطل النفوذ لإحدى الإرادتين أو لكلتيهما، فإن تعطلتا معا لزم عجز الإلهين معا، لتعذر الفعل من كل واحد منهما.

وأما إن كانت إرادةُ أحدهما خاصة هي المتعطلة فيستحيل من أوجه:

أحدها: أنّه يلزم عليه عدم عموم تعلق إرادة الإله وقدرته وهو مستحيل، وإذا استحال لم يمكن أن يكون أحدُ الإلهين أقدر من الآخر.

ثانيها: أنه يلزم عليه عجز من لم تنفذ إرادته مع تقدير كونه إلها، والعجز على الإله محال.

---

(1) في ج زيادة كلمة «آخر في الألوهية» ولامعنى لوجودها.

ثالثها: أنه يلزم عليه عجز الإله الذي نفذت إرادته أيضا، لأنهما مثلان، فيجب لأحدهما ما وجب للآخر، وإذا لزم عجزهما معا، لزم أن لا يوجد حادث من الحوادث، وكثرة الحوادث وخروجها عن حد الحصر يكذب بالعيان كذلك.

رابعها: يلزم الترجيح لأحد المثلين على مثله بصفة النفوذ مثلا من غير مرجح، فإن فرض ثَمَّ مرجحٌ لزم حدوثهما، ونقلنا الكلام إلى الثالث ولزم التسلسل.

وأما وجه استحالة القسم الثاني وهو الاتفاق، فنقول الاتفاق المفروض بين الإلهين المقدّرين لا يخلو إما أن يكون واجبا أو جائزا، فإن كان واجبا لزم أن يكون كل واحد منهما عاجزا مقهورا غير مختار، إن كان كل واحد منهما لا يقدر على مخالفة الآخر، وإن كان أحدهما يقدر على المخالفة دون الآخر، لزم عجز الذي لا يقدر عليها. ونفيُ كونه مختارا، لأن المختار هو الذي يتأتى منه الفعل والترك، فإذا فرض الاتفاق واجبا لم يتأت من المجبور منهما ترك ما اختاره الآخر، كيف والرب يخلق ما يشاء ويختار.

وأيضا يلزم من قهر أحدهما قهر الآخر، لأنَّه مثله، [ويلزم أيضا الافتقار إلى المرجح في تخصيص أحد المثلين بما لم يثبت لمثله][1]، ويلزم أيضا في الاتفاق الواجب انقلاب الممكن مستحيلا؛ لأن كل واحد منهما إذا نظرنا إليه مُتفردا[2] أمكن أن يوجد كلًّا من الحركة والسكون مثلا، لأنه إله لا جزء إلهٍ، فإذا فُرض تعلق إرادة أحدهما بخصوص الحركة مثلا، صار وقوع السكون الممكن من الآخر مستحيلا، وذلك قلب للحقائق، وأيضا كون المانع لكل واحد منهما من الفعل تعلق إرادة الآخر بضده يلزم منه إيجاب[3] المانع حكم المنع لمّا لم يقم به وذلك كلُّه مستحيل، ويلزم أيضا في الاتفاق عدم تحقق وجوب الوجود لكل واحد منهما، لأن وجوب الوجود، إنما ثبت للإله من حيث توقف وجود الحوادث على وجوده، لئلا يلزم الدور أو التسلسل عند تقدير جواز وجوده، فإذا قُدر أنّ هناك إلهين متفقين لاينفرد أحدهما عن الآخر بممكن أصلا، لزم عدم توقف الحوادث

(1) النص ساقط من د. (2) في ب، د منفردا. (3) في ب ايجاد.

على خصوص وجود كل واحد منهما فلا يتحقق وجوب الوجود لكل واحد منهما، إذ على تقدير عدم كل واحد منهما تستغني الحوادث عنه بصاحبه، فلا يلزم من فرض تقدير عدمه محال، كيف والإله متحقق وجوب وجوده بشهادة جميع الحوادث.

فإن قلت: نمنع أن الفعل في فرض اتفاقهما يستغني بأحدهما عن الآخر، بل لا يوجد إلا بهما معا، فوجود كل واحد منهما على هذا واجب متحقق، لتوقف وجود كل حادث عليه.

قلت: يلزم على هذا الفرض أن يكون كل واحد منهما جزء إله، لا إلها، فيقوم بكل واحد منهما جزء العلم، وجزء القدرة، وجزء الإرادة، وجزء الحياة. وذلك مما لا يعقل، وإذا كان تركيب الإله من جزئين متصلين مستحيلا فما بالك بتركيبه من جزئين منفصلين، هذا كله إن فُرض الاتفاق بين الإلهين المقدّرين واجبا.

وأما إن فرض جائزا فإنه يلزم فيه من العجز ما لزم في الاختلاف. ووجه ذلك ظاهر، لأنه كلّما كان الاتفاق جائزا، كان الاختلاف جائزا، لأن جواز أحد المتقابلين يستلزم جواز الآخر، وجواز الاختلاف قد عرفت فيما سبق أنه يستلزم العجز، فيلزم أن يكون الاتفاق الجائز يستلزم العجز مثله.

واعلم أنه يلزم في تقديره الاتفاق مطلقا سواء قدر واجبا أو جائزا من التمانع الموجب للعجز ما لزم في الاختلاف، وذلك لأن اتفاقهما على إيجاد جوهر فرد أو إيجاد عرض لا يمكن أن تنفذ فيه قدرة كل واحد منهما وإرادته، لما يلزم عليه من رجوع الوجود الواحد (وجودين)[1]، إذ الجوهر الفرد والعرض ليس لكل واحد منهما إلا وجود واحدٌ، وإن لم تنفذ فيه قدرة كل واحد منهما، ولا إرادته، لزم عجزهما معا، وإن نفذت في ذلك قدرة أحدهما (وإرادته)[2] دون الآخرِ، لزم عجز من لم تنفذ قدرته، ولا إرادته منهما، ولزم أيضا عجز الآخر لأنه مثله.

---

(1) في ج «من وجودين».
(2) زيادة من ب، ج.

فإن قلت: لا نسلم أنه يلزم من تقدير وجود إلهٍ ثانٍ، عجزهما أو عجز أحدهما، لأن ذلك إنما يلزم لو كان يجب أن تتعلق إرادة كلّ واحد منهما وقدرته بمراد الآخر ومقدوره، ولم لا يجوز أن يكون أحدهما قسيما للآخر؟ بحيث ينقسم العالم بينهما قسمين، كل ينفرد بقسم يتصرف فيه وحده، فلا تزاحم بينهما حينئذ، ولا تمانع، حتى يلزم عجزهما أو عجز أحدهما. فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن فرض القسيم محال لما تحقق بالبرهان القاطع من وجوب عموم تعلق إرادة الإله وقدرته بكل ممكن، فإذًا ما من ممكن إلا وقد توجهت إليه قدرة كل واحد من الإلهين المفروضين، وإرادته فيلزم التمانع كما سبق.

الثاني: أن أحد النوعين الذي فرض تعلّق إرادة أحدهما به وقدرته إن كان مماثلا للنوع الآخر الذي فرض أنه مقدور الإله الثاني، ومراده، كأن يكون النوعان معا من الجواهر لزم عموم قدرة كل واحد منهما وإرادته للنوعين معا ضرورة، إن القادر على أحد المثلين قادر على مثله، وإن كان مخالفا له كأن يكون أحد النوعين الجواهر[1] والآخر الأعراض[1]. كان ذلك مستحيلا من وجهين:

أحدهما: أن الجوهر والعرض لما لم يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر استحال تصوّر الاقتدار على أحدهما بدون الاقتدار على الآخر.

ثانيهما: أن التمانع لا ينتفي بهذا الفرض على تقدير تسليمه، لأنه من الجائز أن يريد أحدهما وجودَ الجوهر والآخر يريد عدم عرضه، وبالعكس، ونفوذ الإرادتين معا مستحيل، فيلزم إذًا عجزهما أو عجز أحدهما.

قلت: ويصح أن يجاب أيضا عن هذا الإيراد بأن اختصاص أحد الإلهين المتماثلين، بنوع دون نظيره، يلزم فيه التخصيص من غير مُخصّص وهو محال، إذ ليس اختصاص أحدهما بنوع أولى من اختصاص الآخر به، فإن فرض هناك مخصص لكل واحد بما اختص به، لزم أن فوقهما حاكما عليهما، ولزم حينئذ حدوثهما.

---

(1) هكذا في جميع الأصول ولعل «جواهرا - وللآخر عرضا».

فإن قلت: لعل ذلك القسم والتخصيص باختيارهما.

قلت: لو كان باختيارهما لتأتّى من كل واحد منهما تركه، بأن يتصرف في مقدور الآخر ومراده، لكن ذلك محال، لما يلزم فيه من التمانع كما سبق، فبطل لذلك أن يكون القسم والتخصيص باختيارهما، فتعيّن أن يكون إما من غيرهما فيلزم حدوثهما، أولا، فيلزم التخصص[1] بغير مخصص. وكلا الأمرين مستحيل، وإذا عرفت بطلان أن يكون معه تعالى قسيم عرفت بطلان ما ذهبت إليه الثنوية القائلون بإلهين اثنين - تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرا - وشبهتهم في ذلك أنهم قالوا إنا وجدنا في الحوادث خيرا، ونظاما، وفسادا، واختلافا، ووجه دلالة الفعل بالتضاد يدل على اختلاف الفاعل بالتضاد، فدل أن فاعل الخير غير فاعل الشر، وقد سلكت المعتزلة هذا المسلك، حيث قالوا فاعل الخير يقال له خيِّر، وفاعل الشر يقال له شرير. قالوا - أبعدهم الله تعالى-، فالشر ليس من فعل الله تعالى.

قال ابن «التلمساني»[2] في شرح «المعالم»، أجاب المتكلمون بأن الأفعال تنسب إلى الله تعالى من حيث «تجددها»[3] وافتقارها إلى المخصص، وذلك لا يختلف بكونها خيرا أو شرا، فإنهما أمران إضافيان ليسا من صفات أنفس الأفعال، فإنّ قتْلَ الشخص المعين شيء واحد، قد يكون شرًّا[4] بالنسبة إلى أوليائه، «وخيرا»[5] بالنسبة إلى أعدائه، وإذا حقق أن الحسن والقبح يرجعان إلى الشرع، فمعنى الحسن هو المقول فيه «افعله»[6]، ومعنى القبيح هو القول فيه لا تفعله، وذلك لا يتحقق إلا بالنسبة إلى العباد، فالأفعال كلها بالنسبة إلى الله تعالى حسنة، إذ معنى الحسن، ما لفاعله أن يفعله وما ورد الثناء على فاعله، والأفعال كلها بالنسبة إلى الله تعالى كذلك، لأن له تعالى أن يفعل كل ممكن، وهو المثني عليه بكل كمال.

---

(1) في ب التخصيص كما في ج، د.

(2) هو عبد الله محمد بن علي شرف الدين الفهري المعروف بابن التلمساني شارح كتاب «المعالم في أصول الفقه» لفخر الدين الرازي. ترجمته في كشف الظنون جـ 2 ص 285.

(3) في ج تجردها. (4) في ج خير. (5) في ج شرا. (6) في ب، ج «افعلوه - لاتفعلوه».

وأما قول المعتزلة فاعل الشر شريرٌ فليس بلازم، فإن أسماء الله تعالى توقيفية، وله الأسماء الحسنى، والصفات العلى[1]، فيقال له يا خالق كل شيء ولا يقال يا خالق القردة والخنازير[2] انتهى.

فقول المؤلف رضي الله تعالى عنه «إلهنا واحد في الملك نعبده» يعني معبودنا بحقّ واحد في الملك، أي في التصرف التام في جميع العوالم ذواتها وأعراضها، إذ معنى الملك التصرف التام من غير حجر، فقوله في الملك يتعلق بقوله (واحد) أي ليس له ثان في الملك يتصرّف معه على سبيل التأثير في أثرٍ ما، وقوله (نعبده) خبر ثان لقوله إلهنا.

فإن قلت: يلزم[3] على جعله خبرا العروّ عن الفائدة. إذ الإله على ما قدرت[4] هو المعبود بحق، فيصير معنى الكلام معبودنا بحق نعبده.قلت: العبادة التي اقتضاها لفظ الإله المبتدأ هي العبادة العقلية بمعنى الخضوع والافتقار إليه جلّ وعلا في إيجاد الذوات والأعراض، وجلب المنافع ودفع المضار، ولهذا كانت ألوهيته جل وعلا عامة لجميع العوالم، علويها، وسُفليها، مؤمنها، وكافرها، قال تعالى: ﴿**وَهُو الذِي فِي السمَاءِ إلهٌ وفِي الأَرْضِ إلهٌ**﴾[5]. وقال: ﴿**وإلهُكُمْ إلهٌ واحِدٌ لَا إِلَه إلّا هُوَ**﴾[6]. وقال: ﴿**ولَا تُجَادِلُوا أهلَ الكِتَابِ إلّا بِالتِي هي أحسنُ إلَّا الذِينَ ظَلَمُوا مِنهُمْ وقُولُوا آمنَّا بالذِي أنزلَ إلينَا وأنزِلَ إليكُمْ وَإلهنَا وإلهُكُمْ وَاحِدٌ ونَحنُ لهُ مسلِمُونَ**﴾[7].

وأما العبادة التي اقتضاها لفظ نعبده الخبر، فهي العبادة الشرعية التي هو الخضوع له تعالى بامتثال كل ما أمر به جلّ وعلا، واجتناب كل ما نهى عنه، ويحتمل أن تكون العبادة التي اقتضاها لفظ الإله هي العبادة الشرعية أيضا، لكن بحسب الاستحقاق «والأهلية»[8]، لها كما قال تعالى:﴿**هُوَ أهلُ التقوَى وأهلُ المغفِرَةِ**﴾[9]، والعبادة التي اقتضاها لفظ الخبر هي العبادة بالفعل والإذعان لأحكام الشرع ظاهرا وباطنا.

---

(1) في ج العليا.
(2) النص في المواقف للعضد «راجع ذلك».
(3) ساقط من ب.
(4) في ب، د قررت.
(5) سورة الزخرف: 84.
(6) سورة البقرة: 163.
(7) سورة العنكبوت: 46.
(8) في ج «الالوهية» وهو تصحيف.
(9) سورة المدثر: 56.

وقوله: «في ذاته بصفات المجد لم يزل»، تقدير الكلام لم يزل جل وعلا متصفا بصفات المجد في ذاته، والمجد هو النهاية في الشرف والملك، واتساع الملك إلى غاية لا مزيد عليها، ولهذا ورد في الخبر الصحيح «إذا قال العبد ما لك يوم الدين، يقول الله تعالى مجدني عبدي»[1] أي وصفني بغاية الشرف، لأنه[2] يوم اجتمعت فيه العوالم كلها، وظهر عيانا على جميعها آثار الخضوع، والاستكانة، والذِّلة، والانعزال عن الترؤس العرضي، والدَّعاوي الوهميّة ما لم يظهر في غيره، وظهر فيه على سبيل الضرورة انفراد مولانا جل وعلا بالملك وحده، فمن صدق بذلك اليوم، وبملك مولانا جل وعلا له فقد مجّد مولانا تبارك وتعالى أي وصفه بغاية الشّرف، وإنما ذكر المؤلّف هذه الصفة هنا إشارة منه إلى أن صفات المجد الواجبة له جل وعلا تستلزم وجوب الوحدانية له تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله، إذ بذلك يتحقق له غاية الشرف، من وجوب غناه عن كل ما سواه، ووجوب افتقاره كل ما عداه إليه، ولو وجد معه إله ثان، أو مؤثر في أثر مَا لقدح ذلك في عموم قدرته وإرادته، بل يستلزم «ذلك»[3] العجز العامّ في حقه تعالى. وأيُّ مجد لعاجز، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوا كبيرا.

قوله «أفضى الخلاف لأنواع من الخلل». أراد بالخلاف التنافي في المراد، ونعني بأنواع الخلاف أنه إن نفذت الإرادتان لزم اجتماع أمرين متنافيين، إمّا بالتناقض، أو ما في حكمه. وذلك خلل لا يعقل، وإن لم تنفذ الإرادتان، لزم عجز الإلهين، وعدم وجود العوالم مع تحقق وجودها وخلوّ المحل الواحد من العوالم إن قدِّر وجود شيء منها عن النقيضين، وهذه أوجه أخرى من الخلل مستحيلة، وإن نفذت إرادة أحدهما دون الآخر، لزم عجز الإله الذي لم تنفذ إرادته، وذلك خلل ينافي رتبة الألوهية، ويلزم أيضا عجز من نفذت إرادته للمماثلة المقتضية الاشتراك في كل ما يجب، وما يستحيل، وهذا خلل آخر، وبالجملة فكل لازم من الفساد على تقدير

(1) رواه أحمد ومسلم والترمذي.
(2) في ب «فلانة».
(3) ساقط من ب.

التعدد سواء كان على الاجتماع أو على البدل فهو داخل فيما ذكر المصنف من أنواع الخلل.

قوله: «بل الفساد» يحتمل أن يقرأ الفساد مخفوضا بالعطف على قوله أنواع الخلل، ويحتمل أن يكون مرفوعا، فاعلا بفعل محذوف يدل عليه السياق، تقديره بل يلزم الفساد، وهو إضراب عن صفة الخلل الذي كثيرا ما يستعمل في وجود الشيء وصحته، لكن مع اشتماله على ضرب من النقص إلى الفساد الذي يقتضي بطلان الشيء وعدم وجود حقيقته، فهو إضراب انتقال من الأدنى إلى الأعلى، أي لم يلزم «على»[1] تقدير التعدد في الألوهية مجرّد وجود الخلل، أي النقص في العوالم مع وجود حقيقتها، بل يلزم ما هو أعلى من ذلك، وهو فساده بأن لا يصح وجود شيء منه البتة، لأن التعدد في الألوهية لما استلزم العجز العام لزم أن لا يصح وجود ممكن على العموم.

قوله: «كما قد قال خالقنا»، يعني في قوله جل من قائل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2]. وتفسير الفساد في الآية بالعدم البتة هو الحق ليكون الدليل فيها برهانا كما فهمه الأكثر.

وأما من فسره بالفساد العادي كالذي يكون بين الملوك المتعددين في محل واحد، فلا يكون حينئذ دليل الآية برهانيا بل خطابيا على سبيل التقريب على العموم، إذ الملازمة حينئذ تصير عادية لا عقلية.

فإن قيل: مقتضى كلمة لو أن [انتفاء الأول في الماضي سبب انتفاء الثاني][3]، فلا تفيد الآية على هذا إلا الدلالة على انتفاء الفساد في الزمن الماضي، بسبب انتفاء التعدد.

---

(1) زيادة من ب.
(2) سورة الأنبياء: 22.
(3) في دج (انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الأول).

فالجواب أن ذلك [بحسب أصل اللغة لكن «كثيرا ما»[1] تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان، كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير، والآية من هذا القبيل. وقد يشتبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط][2]. قاله «التفتزاني».

قوله: «ولا فساد على شيء بمشتمل»، أي لا عدم بمشتمل على شيء من الموجودات الممكنة، هذا إن كان المؤلف سدّده الله تعالى يحمل الفساد في الآية على العدم اللازم عقلًا عن تعدد الإله، وإن كان يحمله على الفساد العادي المألوف بين الملوك عند تعددهم بالمحل الواحد، فنفي هذا الفساد أيضا ظاهر في ملك مولانا جل وعلا، إذ لم نجد أحدا يستطيع أن يرد أحكامه ويناقض مراده، من وضع الجبال في محالها، وتحريك الأفلاك والكواكب على ما أراد منها، ونصر الرسل على من خالفهم، وتعجيز جميع الخلائق عن معارضتهم. في معجزاتهم إلى غير ذلك، من أفعاله جل وعلا.

وقوله: «لم نشاهد سوى صنع لمقتدر»، يعني أنه لما كان يلزم من تعدد الإله عجز الجميع عن الإيجاد عجزا عاما لزم من ذلك أن لا يشاهد ممكن موجود، كيف وقد شاهدنا من الممكنات الموجودة ما لا يمكن حصره، وكل واحد منها يشهد بكمال الاقتدار والاتقان لفاعله، فدعوى التعدد للإله كاذبة عقلا وعادة ومشاهدة.

وقوله: «قد أتقن الصنع» يعني أجراه على وفق إرادته وعلمه «إذ هذا»[3] معنى الإتقان على ما سبق تفسيره وتحقيقه وبالله التوفيق.

ص -

107 - إن يَفرِضِ العقْلُ بالتجْوِيزِ آلِهةً   والبَعْضُ مُفتقِرٌ للْبَعْضِ في العَمَلِ

108 - فما الإله تعالى قَطُّ مُتَّصِفاً   بالافْتِقارِ وذَا بالعَقْلِ فَلْتُجِلِ

---

(1) في شرح عقيدة النسفي ص 58 «قد».

(2) مابين المقوسين في المصدر السابق ص 58.

(3) في - أ - إذ هي.

109 - لِمَ لا يكُونُ مُحالاً في العقُولِ لنَا إذْ قَادرَانِ علـى المَقْـدُورِ غَيـرُ جَـلِ
110 - فَلَا شَرِيكَ لَـهُ إذْ لَا نَـظِـيـرَ لَـهُ ولا شَـبِـيـهَ لَـهُ قَـدْ جـلَّ عَـن مَثَـلِ
111 - وللأئـمـةِ فاعْلَـمْ ما يطُولُ هُنَا مـن الأَدِلَّـةِ فَـلْـنُـقْـصِـرْ ولا نُـطِـلِ

ش - لما فرغ الشيخ حفظه الله تعالى من إقامة البرهان على استحالة تعدد الإله مع تقدير اختلاف الإلهين في الإرادة، شرع هنا في إقامة البرهان على استحالة التعدد مع تقدير الاتفاق في الإرادة، وقد بينا ذلك قبل بيانا شافيا. فقول الشيخ رضي الله عنه «والبعض مفتقر للبعض» يعني بأن يكون اتفاقهما واجبا لا يمكنهما الانفكاك عنه، وكأن الشيخ رأى أن الاتفاق إذا فرض جائزا يمكن الانفكاك عنه، فهو راجع في المعنى إلى تقدير الاختلاف، فبرهان استحالة تقدير الاختلاف هو بعينه برهان استحالة تقدير الاتفاق الجائز، لاستحالة انفراد أحد المتقابلين بالجواز دون الآخر، إذ معنى الجواز عند المتكلمين صحة ثبوت كل من المتقابلين عقلا؛ فإذا لم يجز أحدهما لم يجز الآخر.

قوله: «فما الإله تعالى قط متصفا بالافتقار»، يعني لأن مرجع معنى الألوهية إلى استغناء الإله عن كل ما سواه، وافتقار كل ما عداه إليه، فالافتقار إذًا ينافي معنى الألوهية، وأيضا فلأنه مما يجب في حق الإله عموم قدرته وإرادته لكل ممكن، لأن تعلقهما بالوجوب لا بالجواز[1]، وفرض تعدُّد الإله مع فرض توقف تصرُّف أحدهما على موافقة الآخر له يقدح فيما وجب للإله من عموم القدرة والإرادة.

قوله: «إذ قادران على المقدور غير جل»، هذا بيان لاستحالة تعدد الإله مع تقدير الاتفاق بأنه يلزم فيه من التمانع ما يلزم في تقدير الاختلاف، إذ اتفاقهما على إيجاد[2] جميع العوامل لا يكون إلا بإيجادهما كل جوهر وكل عرض، وكل جوهر ليس له إلا وجود واحد لا يمكن انقسامه، وكذا كل عرض، فلا يمكن أن تنفذ فيه قدرتاهما ولا إرادتاهما لما يلزم عليه من انقسام ما لا يقبل الانقسام وهو

(1) في ب الجزائر وهو تصحيف.
(2) ساقط من - أ -.

مستحيل ضرورة، وإذا لم تنفذ إرادتاهما ولا قدرتاهما معا لزم عجزهما معا، على ما سبق تقريره.

قوله: «فلا شريك له، إذ لا نظير له»، يشير إلى أن الخلق وهو إخراج الممكن من العدم إلى الوجود، أو من الوجود إلى العدم خاصية من خاصيات الإله جل وعلا، فلا يمكن أن يشاركه فيها إلا من هو نظير له في الألوهية، وقد قام البرهان القطعي على استحالة وجود نظير له في الألوهية، فاستحال إذًا أن يكون لشيء مما سواه مشاركة في صنع أثر ما على العموم، ونبَّه بهذا على بطلان مذهب القدرية القائلين بإسناد الأفعال الاختيارية إلى القدر الحادثة، والإرادات الحادثة مباشرة أو تولدا، وعلى بطلان مذهب الطبائعيين القائلين بتأثير الأمزجة والأفلاك، وذلك كله شرك بالله تعالى، يقدح في التوحيد والإيمان، ويوجب لصاحبه في الآخرة ما لا يحيط به الوصل من غضب الله تعالى، والدخول في زمرة أهل الكفر والعدوان.

قوله: «وللأئمة فاعلم ما يطول هنا»، إنما أطالوا، لأن باب الوحدانية باب مهم عظيم، هلك بعدم تحقيقه أكثر الخلق، وقد قدَّمنا أقسام الشرك وأحكامها، وما أوضحنا هنا من البرهان القطعي على وجوب الوحدانية له تعالى، فيه غنية[1] لكل موفق، ولا شكّ أن ما قلّ وكفى خير مما كثر وألهى، وبالله تعالى التوفيق لا رب غيره.

---

(1) في ج غنيمة وهو أحسن.

فصل فيما يستحيل على المولى الجليل جلّ ثناؤه وتقدست أسماؤه.

ص –

112 - الأوّلُ الآخِرُ المَعْبُودُ ذُو قِدَمٍ   وَصْفُ الحدوثِ محالٌ غيرُ مشتَمِلِ

113 - عليه إذ ليسَ ذا جِسْمٍ ولا عَرَضٍ   إن المُجَسِّمَ ذو جَهْلٍ وذو خطلِ

ش – ذكر هنا وصفين من الأوصاف الواجبة له جل وعلا، وهما الأوليّة والأخريَّة، ويعني بالأوليّة وجوب سبق وجوده تعالى على وجود كل ما سواه إلى غير نهاية، وبالأخريّة، وجوب بقاء وجوده تعالى أبدا إلى غير غاية. وحاصل الوصفين وجوب الوجود لذاته جل وعلا، فلا يقبل العدم لا أزلا ولا أبدا. وأشار بقوله المعبود بعد ذكر الأول والآخر، إلى وجه استحقاقه تعالى العبادة وحده، وذلك أن وصفه جلّ وعلا بالأوليّة والأخريّة، يعطي وجوب الوجود له تعالى وثبوت الغنى المطلق له عن كل ما سواه، وأن كل ما سواه واجب الحدوث مفتقر إليه تبارك وتعالى ابتداء ودواما، ولا شك أن من ثبت له الغنى المطلق عن كل ما سواه، وثبت لكل ما سواه الفقر إليه على كل حال، وجب أن يكون هو الذي يستحق أن يعبد وحده.

قوله: «ذو قدم» يعني ذو بقاء إذ كما أفادت الأولية له جل وعلا وجوب اتصافه تعالى بصفة القدم، كذلك تفيد الأخرية له وجوب اتصافه تبارك وتعالى بصفة البقاء، ووجه أخذ القدم من الأولية أنه لو انتفى القدم عن الذات العليّة لزم اتصافه بالحدوث، ولزم أن يكون له محدث قبله لوجوب سبق الفاعل على فعله، فلا يكون إذًا وجوده جل وعلا أولا عن كل ما سواه، بل وجود محدثه على هذا التقدير الفاسد يكون أولا عن وجوده، فإذا وصف الأولية الثابت له تعالى على الإطلاق، أي باعتبار كل ما سواه يفيد معنى القدم له جلّ وعلا، ووجه أخذ البقاء من الأخرية المطلقة أنه لو قُدِر طروء العدم على وجوده، – تعالى عن ذلك علوا كبيرا – لافتقر إلى مقتض مختار يكون لذلك المقتضى وجود[1] بعده لاستحالة

---

(1) في ج وجوده.

وجود الفعل في حال عدم فاعله المختار، فلا يجب لوجوده تعالى على هذا التقدير الفاسد الاتصاف بالأخرية المطلقة فإذًا وجوب استحقاقه تعالى صفة الأخرية المطلقة يفيد وجوب اتصافه[2] جل وعلا بصفة البقاء، وإنما استغنى المؤلف حفظه الله تعالى بالقدم على البقاء، لأنه يستلزمه إذ بوجوب القدم يستدل به على وجوب البقاء، ولهذا يقول المتكلمون كل ما ثبت قدمه استحال عدمه. وبيان ذلك أن القديم لو جاز أن يلحق ذاته العدم لكان وجوده جائزا لا واجبا، لفرض اتصافه بكل من الوجود والعدم، وكل جائز فإنه لا يكون وجوده إلا حادثا، لاحتياجه إلى فاعل يرجحه بالفعل عن العدم المساوي له في القبول، فلزم إذًا انتفاء القدم مهما قدر جواز طروء العدم على ذات القديم، وخرج لك من هذا أن الاتصاف بالقدم وقبول العدم متنافيان لا يجتمعان، وهذا برهان قولهم كلُّ ما ثبت قدمه استحال عدمه، وقد عرفت بهذا نكتة استغناء المؤلف حفظه الله تعالى بالقدم عن البقاء، واستعمل المؤلف التضمين فيما بين هذين البيتين لتعلق أول الثاني منهما بآخر الأول.

قوله: «إذ ليس ذا جسم ولا عرض» أراد بالجسم مطلق الجرم المتناول للجوهر الفرد، والجسم بالاصطلاح المشهور، وهو المؤلف من جوهرين فأكثر، ودلّ على أنه أراد به مطلق الجرم مقابلته بالعرض، فكأنه قال: إذ ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز، يعني أنه لما قام البرهان القاطع علىوجوب الوجود له تعالى، ويدخل فيه وجوب القدم له والبقاء لزم أن لا تتصف ذاته العلية بما يقتضي حدوثها المستحيل عليه جل وعلا، كاتصافه تعالى بالجرمية. وهو التحيّز أي أخذ ذاته قدرا من الفراغ أو العرضية هي كونه صفة يقوم بالجرم، فإنه لو اتصف جلّ وعلا بأحد هذين الوصفين، والفرض أنه قد قام البرهان القطعي على وجوب استناد جميع الأجرام وأعراضها إليه تعالى، لزم حدوثه لقيام البرهان القطعي «على حدوث الأجرام كلها وأعراضها ولزم أيضا قدمه لقيام البرهان القطعي»[2] على وجوب القدم والبقاء

---

(1) في ج ابقاءه.

(2) مابين المعقفين ساقط من – أ – ومثبت في غيرها.

لخالق العوالم، وذلك جمع بين النقيضين لا يعقل، وبالجملة فمراد المؤلف والله تعالى أعلم أنه وجب له تعالى القدم والبقاء لأجل وجوب اتصافه تعالى بالألوهية المقتضية وجوب الوجود لذاته العليّة والتنزه عن الجرمية والعرضيّة ونحوهما من أدلة الحدوث.

قوله: «إنّ المجسم ذو جهل وذو خطل» إنما كان ذا جهل وخطل، لأن وصفه للباري جل وعلا بالتجسيم لا يخلو إما أن يعتقد مع ذلك وجوب قدمه جل وعلا، وتنزهه عن الحدوث أولا، فإن اعتقد له القدم مع الجسمية فقد جهل البرهان القاطع الواضح على حدوث كل جسم وسدّ باب المعرفة به جل وعلا وهو لا يشعر، فإنه إذا جوَّز وجود جسم قديم غنيّ عن الفاعل لزمه أن يجوّز مثل ذلك في جميع العوالم فتكون كلّها قديمة لا فاعل لها، فلا تكون إذًا دليلا على وجود الإله، كيف وهي الباب لمعرفته تعالى، وإن كان هذا المجسم يعتقد الحدوث له تعالى لمّا اعتقد أنه جسم، فقد أبطل البرهان القاطع على وجوب القدم والبقاء لخالق العوالم، ولزمه أن يقول بصحة الألوهية لكل جسم من أجسام العوالم، وكل هذا تخليط لا يصدر من ذي عقل سليم، وخلل كبير في الفكرة، وفساد في الإدراك عظيم. ولهذا نكّر المؤلف حفظه الله تعالى، الجهل والخطل المتصف بهما هذا المجسم تعظيما لهما، وأنهما بلغا في العظم غاية يجهل قدرها، نعوذ بالله من سوء الحال، في الاعتقادات والأفعال، ونسأله جل وعلا حسن الخاتمة في المآل وبالله التوفيق.

ص –

114 - تقدّسَ الرَّبُ قَطعاً أنْ يكُونَ لهُ   بالعَقْلِ وصْفُ مكانٍ مِثْلَ ذا أجِلِ

ش – التقديس هو التبعيد على سبيل التعظيم والتنزيه. والطَّهارة، فمعنى قوله: تقدَّسَ الرب بَعُدَ بُعْداً قطْعِيًّا بدلالة العقل أن يتصف بالحلول في مكان من الأمكنة، وبرهانه أن الحلول في المكان من خواص الأجرام، وهو جلّ وعلا تستحيل عليه الجرمية، فيستحيل عليه المكان الذي هو من خواصها، وأيضا لو حلّ جلّ وعلا بالمكان لجاز عليه البقاء في ذلك المكان بالسكون والانتقال عنه بالحركة،

والسكون والحركة والسكون حادثان، فالموصوف بهما لا يكون إلا حادثا ضرورة، والرّبّ جل وعلا يجب له القدم والبقاء، ويستحيل عليه الحدوث والفناء، وأيضا لو حلّ بالمكان لجاز أن يكون أكبر من ذلك المكان، أو أصغر أو مساويا، واختصاصه بأحد هذه الأمور الجائزة لا بدّ له من فاعل مخصص، فيكون حادثا، وهو محال، وأيضا فاختصاصه بذلك المكان المخصوص دون غيره من الأمكنة الجائزة، لا بد له من مخصص، فيلزم أيضا الحدوث وهو محال، وإلى هذه الأدلة العقلية «القطعية»[1] أشار المؤلف بقوله، (بالعقل)، وهو متعلّق بتقدّس أي على حذف مضاف، أي بدلالة العقل، ولا يصح تعلقه بقطعا، لأنه مصدر، ومتعلق المصدر كالصلة لا يفصل بينهما بأجنبي عن الصّلة، وهنا وقع الفصل بينهما بأجنبي عنها.

وقوله: «مثل ذا أحِلِ»، يعني كما أحلتَ بالعقل اتصافه جل وعلا بالمكان، لأنه يستلزم الجرمية والحدوث أحِل مثل هذا عليه من كل ما هو من خواص الأجرام، كالاتصاف بالتحيز، وهو أخذ الذات قدرها من الفراغ، والاتصاف بالممارسة والمحاذاة للأجرام، والقرب والبعد بالمسافة منها، والصغر والكبر، والجهات، فليس في جهة من جهات الأجرام، ولا له هو أيضا جهة؛ لأن الاتصاف بواحد من هذه الأمور يوجب الجرميّة والحدوث، ومن وجب له الوجود أزلا وأبدا يستحيل أن يتصف بما يدل على نقصه وحدوثه، وبالله تعالى التوفيق.

ص -

115 - بَل إنّمَا كَانَ مَولانَا بِعِزَّتِهِ عَلَى الذِي كَانَ قَبْلَ الخَلْقِ فِي الأزَلِ

ش - هذا إضراب انتقال عن الكلام السابق إلى كلام آخر، هو أعم منه لا إبطال له، فكأنه انتقل من التنزيه عن بعض النقائص - وهو ما يكون من خواص الأجرام - إلى التنزيه عن جميعها، وذلك أنه لما ذكر في هذا الكلام أنه يجب لمولانا جل وعلا البقاء فيما لا يزال على ما كان عليه تعالى من الصفات في الأزل، دخل في ذلك وجوب تنزهه تعالى عن جميع التغيرات في ذاته وصفاته،

---

(1) ساقط من ج.

ويدخل في ذلك وجوب تنزهه تعالى عن الأمكنة عموما لحدوثها، وعدم وجود شيء منها في الأزل، فلو اتصف تعالى بالحلول في شيء منها فيما لا يزال، لكان قد تغيّر عما كان عليه في الأزل، وكل متغير حادث، ومن جملة ما يدخل في ذلك تنزهه تعالى عن الأزمنة، لأنها أيضا حادثة لا شيء منها في الأزل، لأنها إما عبارة عن حركات الأفلاك، أو مقاديرها كما يقوله الفلاسفة، أو عبارة عن اقتران حادث بحادث كما يقوله المتكلمون، ولا فلك ولا حادث في الأزل. فلا زمان إذًا فيه، ويؤخذ أيضا من هذا الكلام أنه لم يحدث في ذات مولانا جل وعلا عند إيجاده العالم شيء[1]، وأنه متنزه عن حصول نفع له بطاعات المطيعين من خلقه، وعن حصول ضرر له بمعصية العاصين منهم، وأن إقباله على من أقبل عليه ورحمته له، أو حبّه إياه، أو فرحه به، أو ضحكه له، كل ذلك وما شاكله عبارة عن إنعامه عليه دنيا أو أخرى، فيكون صفة فعل أو عبارة عن إرادته في الأزل ذلك الإنعام فيما لا يزال فيكون صفة ذات، وكذا غضبه تعالى على من غضب عليه أو مقتُه له أو بغضه إياه، كل ذلك إنما هو عبارة عن تعذيبه لذلك العبد المغضوب عليه، أو عن إرادته لذلك العذاب، إذ لو حمل ذلك وما شاكله على (ذلك)[2] لزم التغيير في ذاته تعالى وصفاته، فيلزم أن لا يكون بعد خلق العوالم باقيا على ما كان عليه قبل خلقها في الأزل، وذلك مستلزم لمماثلة الأجرام، والاتصاف بما وجب لها من النقص والحدوث، وأعرف من هذا أن كل ما أوهم من ظواهر الكتاب والسنة خلاف هذا المقرر. فهو مؤول على ما يليق به جل وعلا. والباء في قول المؤلف بعزته للمصاحبة، وأراد بالعزة هنا عدم النظير أو العظمة[3]، وهو في موضع الخبر لكان، أو الحال من اسمها.

وقوله: «على الذي كان» خبرها أي إنما كان مولانا بعد أن خلق الخلق متصفا بعزته، أو في حال كونه ملازما للاتصاف بعزته، كائنا على الكمال الذي كان عليه في الأزل قبل أن يخلق الخلق. وذكر المؤلف العزة التي هي عدم النظير أو ما

---

(1) في ج بشيء.　　(2) في د على ظاهره.　　(3) في ج العصمة.

يستلزم ذلك من وصف العظمة، ليكون كالدليل على استحالة التغير عليه جل وعلا في ذاته أو صفاته أزلا وأبدا. إذ لو جاز عليه جل وعلا التغير لكان حادثا مماثلا لسائر العوالم في وجوب الافتقار إلى الفاعل. وكونه مغروسا في نقيصة العدم قبولا وحصولا، وكل من كان كذلك فلا عزة له لنقصه وكثرة أمثاله.

ص -

116 - عَلَا على العَرشِ إذْ جاءَ الكِتابُ بِهِ   بِـلا حُـلُـولٍ ولا كَـيـفٍ مِـن المُثُـلِ

لما ذكر وجوب تنزهه تعالى عن المكان بحسب ما دلَّ عليه الدليل العقلي القاطع، وجب في كل ما اقتضى ظاهره من الكتاب والسنة المكان، قوله تعالى: ﴿على العَرْشِ اسْتَوَى﴾[1] ونحوه أن يعتقد أنه ليس المراد منه الحلول بالمماسة والتكيف بهيئات الاستقرار في الأمكنة، من جلوس، أو توكّي أو اضطجاع، ونحوها، لأن ذلك يستلزم الجسمية المقتضية عقلا لنقيصة الحدوث والعجز وغيرهما من النقائص، وذلك لا يعقل فيمن وجب له الوجود والوحدانيّة وانفرد بالألوهية والكمال الذي لا يحدُ ولا ينحصرُ، وبالغنى المطلق تبارك وتعالى، وإنما خاطب الرّبّ جل وعلا ورسوله المصطفى ﷺ بمثل تلك الظواهر قومًا حازوا قصب السبق في البلاغة وفنون الفصاحة والبيان، فلم ينبهم عنهم[2] المقصود بتلك الظواهرولا وقعوا بسببها في فتنة، ولا ضلالة، إذ لو أشكل شيء منها على واحد منهم لسأل عنه الرسول ﷺ، ولو سأله لنقل إلينا ذلك السؤال، وجواب الرسول ﷺ عنه قطعا كما نقل غيره ممّا دونه في العناية والاهتمام.

وقول المؤلف حفظه الله تعالى: «ولا كيف من المثل». يعني لا يصح أن يحمل ذلك العلو على الحلول أو الكيفيات التي كثرت مثلها في الأجرام، لأن من لا مِثْلَ له كيف يصح أن يتصف بما يكثر له الأمثال، تعالى الله عن ذلك كله علوًّا كبيرا، فذكر المؤلف المثل[3] هنا حسنٌ، لأنه تذكرة بالدليل على ما أثبت هنا من التنزيه، وبالله تعالى التوفيق.

---

(1) سورة طه: 5. (2) هكذا في ثلاث نسخ، وفي - د - «عليهم». (3) ساقط من ج.

ص -
117 - كما تقدَّسَ عن شِبْهٍ يكُونُ لهُ   إنَّ المشَبِّه مِمَّنْ «تاه»[1] في الزلل[2]

ش - هذا التشبيه راجع إلى قوله أولا، تقدس الرب قطعا أن يكون له وهذه الكاف يحتمل أن تكون للتشبيه أي تقدس الرب عن المكان تقديسا يُشْبِهُ التقدس عن الشبيه، ويحتمل أن تكون للتعليل، أي تقدس الرب عن المكان لأجل تقدسه عن الشبه، يعني لأنه لو اتصف بالحلول في المكان لكان جرما، والجرم له أشباه وأمثال لا حصر لها، ومن تقدّس عن الشبه (عموما)[3] يستحيل أن يتصف بما يوجب نفي كماله، ويقدح في وجوب وحدانيته.

وقوله: «إن المشبه ممّن تاه[4] في الزلل»، إنما عبر بفي الظرفية للتنبيه على أن المشبه قد أحاط به الزلل عن سنن الاستقامة في الاعتقاد، إحاطة الظرف بالمظروف، لأنه إن شبّه الرب جل وعلا بشيء من خلقه لزمه أن يكون حادثا مخلوقا مفتقرا إلى رب آخر، ويلزم عليه الدور أو التسلسل. وإن شبه الرب سبحانه وتعالى بقديم «ادعاه»[5] مماثلا له تبارك وتعالى، فقد وصفه - جل وعلا - بالعجز العام لما عرفت في دليل الوحدانية من أن تعدد الإله يستلزم العجز العام. فلا مهرب للمشبه عن الزلل في كل تقدير وبالله تعالى التوفيق.

ص -
118 - قُل كيفَ يُشْبِهُ مَخلوقٌ لخالِقِهِ   أوْ أنْ يُماثِلَهُ؟: هَذَا مِن[6] الخَبَلِ

---

(1) في هامش الأصل - أ - تصحيح «زل» ولم يذكر الناسخ على أنه من نسخة الناظم. ولعل من نسخة أخرى.. وفي ب «زل» وفي الهامش تصحيح «تاه» وقال الناسخ من نسخة أخرى.

(2) في نسخة للنظم بدون شرح بيت آخر لم يرد في بقية الأصول قبل هذا البيت وهو:
والافتقار له أيضا إلى جهة   فالافتقار محال غير معتدل
والظاهر أن هذا البيت زيادة من القراء لأن الشارح للأصل الأول صحح النظم على نسخة بخط الناظم.

(3) ساقط من د.

(4) في ب «زل» تقدمت الاشارة إليه في البيت.

(5) ساقط من ج.

(6) في هامش الأصلين - أ - ب تصحيح هذا نصه «قد جل عن مثل» ولم يشر الناسخان على أن التصحيح في نسخة المؤلف كما هو الحال في تصحيح النظم. وربما نسخة أخرى.

ش - هذا استفهام للاستعظام، والتعجب ممن يشبه المولى العظيم بشيء من مخلوقاته، وذلك لما في هذا التشبيه من التناقض، لأن إقرار المشبِّه بإيجاده تعالى للمخلوقات[1] كلها على سبيل الاستبداد باختراعها، يقتضي وجوب الغنى المطلق له، والقدرة التّامة، والإرادة النافذة، والعلم العام، والحياة الكاملة، والوحدانية الحقيقية، المقتضية لِمُبَاينتِه كل المباينة لكل ما سواه تعالى، وإثبات الشبه بينه وبين شيء من مخلوقاته جل وعلا يقتضي سَلْبَ اختراعه لها، إذ هو كواحد منها، يجب أن يعجز كعجزها، ولاخفاء أن ثبوت هذا التناقض في قلوب بعض العقلاء مما يوجب لمن وقف عليه، وقد مُنّ عليه بانشراح الصدر ومشاهدة البصيرة للحق على وجهه أن يتعجب من قهر مولانا العزيز الذي لا يُغْلَبُ، ولا يستطاع الخروج عما أراده جل وعلا، وحجبه سبحانه من شاء من رؤية ما هو في الوضوح أجلى من الشمس، وعطف المؤلف المماثلة على التشبيه من باب الترقي في التعجب، فكأنه يقول العجب ممن يشبّه الخالق بمخلوقه في بعض السّمات. وأعجب منه من يشبهه في جميع الصفات وبالله التوفيق.

ص -

119 - حَقيقةُ الرُّوحِ ثُمَّ النَّفْسِ نَجْهَلُها كَذَلِكَ العَقْلُ فينا غَيْرُ منعَقِلِ

120 - لوْ أدْرَكَ القوْمُ كنهًا من حَقَائِقِهَا مَا طَالَ بَحْثُهُمْ بالعَقْلِ والجَدَلِ

121 - فكَيْفَ نُدرِكُ مولًى لا شبيه لهُ سبْحانَهُ بِصِفاتِ المَجْدِ لمْ يَزَلِ

ش - أشار المؤلف بهذا الكلام إلى عظم غباوة المشبهة القائلين بالجسمية والمكان في حقه تعالى من الحشوية وغيرهم، وإنهم كما ابتلوا بفساد الإدراك في عقولهم، ابتلوا بقبيح الغلط في اقرارهم[2] وعدم تعظيم جناب[3] الحق المحيط بعلنهم وأسرارهم، لأنهم قد عرفوا أن العقلاء قد تحيروا واختلفوا اختلافا كثيرا في معرفة كنه بعض الحوادث، كالعقل والنفس، والروح، وهل هي واقعة على شيء واحد؟

---

(1) في ج للحوادث.

(2) في ب، ج، د: اقدارهم.

(3) في ب، ج، د: جانب.

أم على أشياء متباينة؟ إلى غير ذلك مما هو مشهور في المطولات، هذا، مع أن هذه الحقائق هي من جنس الحوادث وناقصة كنقصانها، فكيف تجاسر هؤلاء المبتدعة على الخوض أو لا في البحث عن كنه من لا مثل له تبارك وتعالى، ثم أعظم من ذلك أنهم بعد كمال بحثهم الرديئ الذي لم يجر على قاعدة من قواعد العقل ولا الشرع، جعلوا كنه ذاته تعالى داخلا في جنس الأجرام التي يجب الحدوث والنقص لجميعها، فما أرذل عقول هؤلاء الحمقاء، وأخيب سعيهم، وأخسر صفقة أنظارهم دنيا وأخرى،ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم[1] فقول المؤلف حفظه الله تعالى: «فكيف ندرك مولى لا شبيه له»، هو على حذف مضاف، أي كيف ندرك كنه مولى، يدل على هذا المضاف.

قوله: «قيل لو أدرك القوم كنها من حقائقها» أي حقائق الروح والنفس والعقل.

وقوله: «سبحانه بصفات المجد لم يزل»، تقدم تفسير هذا التركيب وبيان معنى المجد، ووجه مناسبة هذا الكلام لمثل هذا المقام فيما سبق فانظره هناك، وبالله تعالى التوفيق.

ص -

122 - نَعمْ بِنُورِ يَقِينِ القَلْبِ[2] نَعْرِفُهُ   كَمَا يَلِيقُ بِهِ فِي أَعدلِ السُّبلِ

ش - لمّا كان المشبّه المعتقد للتجسيم في حقه تعالى، لا معتمد[3] له فيما يعتقده من هذه البدعة الرديئة من جهة العقل، وإنما معتمده في ذلك مجرد توهمات وأقيسة واهية بلا جامع، وذلك أنّهم لمّا لم يروا موجودا قائما بنفسه إلا وهو جسم، فقاسوا ما لم يروا على ما رأوا واعتقدوا - لفساد نظرهم - قضية كلية، وهي أن كل موجود قائم بنفسه فهو جسم، الله سبحانه موجود قائم بنفسه، فاعتقدوا لهذا القياس الرديء والنظر الفاسد أنه تعالى جسم، تعالى وجل عما يقول الظالمون علوًّا كبيرا.

---

(1) زيادة من ج.

(2) في - أ -، ب تصحيح في الهامش «العقل» ولم يذكر الناسخان أن التصحيح من نسخة المؤلف أو من غيرها.

(3) في ب «لامعتقد» والظاهر أنه تصحيف.

نبه المؤلف حفظه الله تعالى هنا على أن معرفة المولى جل وعلا إنما طريقتها البراهين العقلية اليقينية التي هي في وضوحها في نفسها، واتضاح غيرها بها وضوحا لا يبقى معه شك، ولا احتمال أصلا، بمثابة النور المحسوس الذي لا يبقى معه اشتباه بوجه من الوجوه.

وأما ذلك الطريق الوهميّ الواهي الذي اختاره المشبّه لمعرفة الله تعالى، فهو طريق فاسد لا يحصّل علمًا ولا ظنا، ولا يعول عليه في شيء من المطالب الرديئة، فضلا عن المطالب الشريفة العلية. ولتلك البراهين العقلية القطعية التي هي الطريق لمعرفة الرب تبارك وتعالى، استعار المؤلف لفظ النور، وقد بينا الجامع بينهما، وأضاف النور لليقين لإفادته إياه، وأشار بقوله: «في أعدل السبل». إلى أن الطرق التي يسلكها الناس في معرفة الله تعالى كثيرة، وقد تشعبت في هذه الأمة إلى ثلاث وسبعين طريقا، سلك كلّ طريق طائفة من الناس، وأعدل تلك الطرق كلها، الذي يؤمن معه كل هلاك دنيا وأخرى، هو معرفة الله تعالى على حسب ما جاء به الكتاب والسنة، وأجمع عليه السلف الصالح قبل ظهور البدع، ودلت عليه قواطع الأدلة العقلية، ولا شك أن الموصل إلى هذا الطريق الأعدل المأمون، هو أنوار الأدلة العقلية التي سلكها علماء أهل السنة، إذ هي مستنبطة من الكتاب والسنة، جامعة بين الحقيقة والشريعة، وسط بين التشبيه والتعطيل، مرتفعة عن الجهل بالله المنهيّ عنه، ومنحطة عن ادعاء الإحاطة بكنه جلال الذات والصفات، المتعذر عن المخلوقات، جارية عن سنن ما عليه السلف الصالح قبل ظهور البدع. ويحتمل أن يكون المؤلف أتى بهذا البيت شبه احتراس عما يوهمه البيت الذي قبله من تعذر معرفة المولى جل جلاله تعذرا كليا. فنبه في هذا البيت على أن المتعذر من معرفة الله تعالى، إنما هو الإحاطة بكنه جلال ذاته العلية، وكنه صفاته لقصور الخلق عن إدراك ذلك الكمال، العديم المثال، الذي لا حد له ولا نهاية، ولا حصر له ولا عدّ له ولا غاية، أمّا معرفة ما يمتاز به جل وعلا عن كل ما سواه من معرفة ما يجب في حقه تعالى، وما يستحيل، وما يجوز، امتيازا يصح أن تخلص له بسببه العبادة، ويؤمن معه الالتباس بغيره أمنا قطعيا لا باعتبار ذاته، ولا باعتبار صفاته، فهذه

متأتية قد أمر بها سبحانه وتعالى، وتفضل بخلقها في القلوب، لمن شاء من السعداء عند أنوار أدلة عقلية، أرشد إليها جل وعلا بمحض فضله، وعلى هذا يصح أن يكون قوله نعم، جوابا عن سؤال مقدر اقتضاه البيت السابق، فكأنه لما قال: فكيف ندرك مولى لا شبيه له؟ سأل سائل فقال: هل لنا طريق إلى معرفة ما يليق بمولانا جل وعلا لنقصده بالعبادة خالصة له تبارك وتعالى، ونميزه قولا وعملا واعتقادا من كل ما سواه؟.

فأجاب المؤلف بقوله: «نعم، بنور يقين القلب نعرفه»، أي بالأدلة التي تفيد يقين القلب نعرفه، وهي البراهين العقلية القطعية، وهذا الجواب موافق لما يقوله أكثر أهل الحقّ، من أنه لا طريق منصوب لمعرفة الله تعالى إلا النظر في الأدلة العقلية القطعية التي أرشد إليها الكتاب العزيز في غير ما آية، ولهذا قدم المؤلف المجرور في قوله: بنور القلب على عامله ليدل على الحصر، أي بهذا النور المنتج لليقين نعرف مولانا جل وعلا لا بغيره، وفي هذا الجواب إيماءٌ إلى ذم التقليد، وذم الاعتماد في أصول الدين على مجرد ظواهر الكتاب والسنة، إذ ذلك كله هو منشأ ضلالة المشبهة وغيرهم من فرق الضلال، ولهذا قال العلماء: أصول الكفر والبدع سبعة:

الإيجاب الذاتي، وهي استناد الكائنات إلى الله تعالى على سبيل التعليل أو الطبع من غير اختيار.

والتحسين العقلي: هو كون أفعاله تعالى وأحكامه موقوفة عقلا على الأغراض التي هي جلبُ المصالح ودرءِ المفاسد.

والتقليد الرديء: وهو التمسك في معرفة الرب تبارك وتعالى بمجرد ما يقوله الناس من غير بحث ولا نظر في الأدلة المنتجة لعلم اليقين.

والجهل المركب: وهو أن يجهل الحق «ويجهل أن يجهله»[1].

(1) هكذا في جميع الأصول: ولعل ويجهل «أنه» «يجهله».

والتمسك في أصول الدين بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير تفريق بين ما يستحيل ظاهره منها وما لا يستحيل.

والجهل بالقواعد العقلية التي هي العلم بوجوب الواجبات، وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات.

والجهل باللسان العربي الذي هو اللغة، والنحو، والبيان، وبالله التوفيق.

ص -

123 - لَهُمْ مقالٌ هُنا إنْ شِئْتَ تَعْرِفُهُ   فاعرِفْهُ مِنْهُمْ ولا تَعْرِفْهُ من قِبَلِ

124 - حارَتْ عُقُولُ الوَرَى طُرًّا وقد عَجَزَتْ   وكُلُّها عن جَلالِ اللهِ في عُقُلِ

ش - هذا المقال الذي أشار إليه المؤلف هنا، يحتمل أن يكون مراده منه ما للناس من الاختلاف في الطريق الموصل إلى معرفة الله تعالى، الواجبة بالشرع، هل هو النظر الصحيح؟ وهو الأصح، أو التقليد المطابق؟ أو الكتاب والسنة، ويحرم ما سواهما؟ وهو مذهب الحشوية، وقد تقدم الرد عليهم بأن حُجيّة الكتاب والسنة لا تعرف إلا بالنظر العقلي. ومن الباطنية من زعم أن طريق المعرفة، الرياضة والمجاهدة «الخلوة»[1] وتصفية الباطن، ولا يخفى فساده، لأن الرياضة عبارة عن ملازمة العزلة والخلوة، وتناول الحلال، والجوع والتقليل[2] من الدنيا على سبيل الزهد فيها، ومداومة التعبد والذكر، وكيف يمكن التعبد ممن لا يعرف معبوده؟ والذكر ممّن لا يعرف مذكوره؟ والتقوى ممن لا يعرف آمره وناهيه؟ أو طلب مباح وحلال ممّن لا يعرف المبيح والمحلِّل؟ نعم لا ننكر أن الاستعانة لذلك بعد معرفة الله تعالى، ومعرفة أحكام ما يتقرب به إليه سبب لرسوخ المعرفة والزّيادة في المعارف، وتعرض لكثرة المواهب والترقي من مقام الإيمان إلى مقام الإحسان، فالاستعانة بتلك الأمور فرع تحصيل أصل الإيمان بالنظر الصحيح، وتحصيل علوم أخرى[3] يطول تتبعها، والتقدم لمعالي الأمور قبل إتقان أصولها، وضبط طرقها عجلة مذمومة، وشهوة

---

(1) زيادة من ج.
(2) ب، د والقلل.
(3) في ب آخر.

نفسية توجب لصاحبها الفضيحة والهلاك دنيا وأخرى، ألا ترى البراهمة والنصارى قد ارتاضوا على قاعدة فاسدة، فلم يزدهم ذلك إلا ضلالا، وكثيرا ما يغتر أصحاب هذا الطريق بالتخيلات الشيطانية، أو النفسانية نوما ويقظة، ويعدّونها كرامات، وهي في الحقيقة استدراج، وزيادة لهم في أنواع الضلالات، نسأله سبحانه أن يلهمنا رشد أنفسنا بفضله. وزعم بعض علماء الهنود أنّ طريق المعرفة الإلهام، وعنوْا بهِ أن النفس إذا تجردت لشيء وأزالت الشواغل البدنية أدركته، فإنّها في أصل خلقتها مستعدة لقبول المعارف. والردّ عليهم، إن مجرد إزالة الشواغل لا يحصل المطلوب الخاصّ وحده إلا مع حضور علوم، إمّا ضرورية أو غير ضرورية يترتب عليها المطلوب، وهو النظر والتجريد[1] لازمه، أو مقدمة من مقدماته فيكون معنى قول المؤلف «لهم مقال هنا» يعني في تعيين الطريق الذي يحصل يقين القلب، وإنما أمر أن يعرف ذلك من قبلهم لا من قبله، لما رأى من كثرة النزاع في ذلك، واحتياج تلك الأقوال إلى مزيد تطويل في تقريرها، وبيان ما هو الحق منها، والرد على شبهات المبطل منها، وذلك غير لائق بالمختصرات، لا سيما وهو قد سلك في هذه القصيدة الطريق الأعدل المأمون عند كل عاقل، وهو طريق النظر الصحيح في كل عقيدة من عقائد التوحيد، فلا حاجة له (إلا)[2] الكلام مع من ضل وسلك غير هذا الطريق المصيب بشهادة الكتاب والسّنة والعيان، ويحتمل أن يكون مراده من هذا المقال ما للعلماء من الخلاف في ذاته تعالى، هل هي معروفة للبشر أم لا؟ وهذا الاحتمال الثاني أقرب لأنه المناسب لما فيه الكلام، وإلى ذلك الخلاف على هذا أشار بقوله: «حارت عقول الورى طرًّا» أي جميعا[3] رجعت كلها إلى العجز عما ترومه من الإحاطة بكنه جلاله تعالى، بعد أن اختلفوا في إطلاق القول في ذاته تعالى هل هي معروفة للبشر أم لا؟ فقيل هي غير معروفة لهم وهو الأصح من القولين، وإليه ذهب القاضي، وإمام الحرمين وحجّة الإسلام

---

(1) في (أ) والتجديد وفي بقية الأصول والتجريد.
(2) في د: إلى.
(3) في ب جميعها.

الغزالي، والإمام الفخر في أكثر كتبه، واختار في كتاب الإشارة وهو من أول مصنفاته، أنها معلومة. وعلى المنع، فهل هو أبدا ولو في الآخرة؟ أو إنما هو في الحال؟ ويجوز أن تصير معلومة بعد نقل سيف الدين عن الإمام والغزالي المنع مطلقا[1] ونقل فيه الوقف عن القاضي، وضرار، واحتج من قال بأن حقيقة الذات الكريمة معلومة، بما في الكتاب العزيز من جواب موسى عليه السلام لفرعون حين سأله عن الحقيقة.

قال ابن التلمساني: «ولا حجة له في ذلك فإنّ ما، كما يسأل بها، ويراد بالسؤال فهم الحقيقة، قد تطلق لطلب تمييز الحقيقة، وما ذكر موسى عليه الصلاة والسلام من الجواب، يصلح لتمييزه تعالى عن سائر الممكنات»، وقول االشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله تعالى عنه: «إن خاصية الإله[2] القدرة على الاختراع»، لعله أراد أن هذا الوصف لا يثبت لغير الله تعالى، ردا على المعتزلة، إذ تزعم أن العبد يشارك الله تعالى في ذلك، باعتبار أن العبد هو الموجد لأفعاله عندهم، ولم يرد أنه أخصّ وصف ذاته الذي يلزم من معرفته معرفة الذات، فإن القدرة على الاختراع عنده من صفات المعاني التي يستدعي الاتصاف بها تقرّر الذات بدونها في العقل، فلا تكون أخصّ وصف الذات، وإلّا لدار ذلك، والله تعالى أعلم.

واحتج أيضا القائلون بمعرفة الذات العليّة بأنا نحكم عليها بأحكام، والحكم على الشيء فرع معرفته، وهو مردود، فإن الحكم على الشيء فرع الشعور به، بوجه مّا ولوبوجه[3] خارجي إجمالي، لا معرفة ذاته التي هي محل النزاع، واحتج القائلون بأنها غير معلومة بالمنقول والمعقول:

أما المنقول فقوله تعالى: ﴿ولا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾[4]. وقوله: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأبْصارُ﴾[5] على وجه. وقد قيل إنما سمي الله من وله العقول وتحيرها في كنه جلاله تعالى. وبالجملة فعجز العقول عن الإحاطة بعظيم كبريائه جل وعلا، وباهر

---

(1) ساقط من ج.
(2) في ج دلالة.
(3) في ج مالوجه.
(4) سورة طه: 110.
(5) سورة الأنعام: 103.

جماله وعُلى جلاله، بل عجزها عن عجائب صنعه في مخلوقاته يكاد يكون معلوما من الدين ضرورة.

وأما المعقول فقال الإمام «فخر الدين» ما حاصله، إن المعلوم لنا منه تعالى منحصر في مفهومات لا يلزم العلم منها العلم بالذات، لأنها ليست عينها، وردّه ابن التلمساني بأن الإمام إن ادّعى في استقرائه أنه يعلم أنه (لا عالم)[1] عند أحد من البشر من آدم إلى آخر مميز يوجد من البشر، سوى ما ذكره، فلا يخفى سقوط هذه الدعوى، وإن ادعى أن هذا هو الذي وجده فيمن استقرأه من البشر، فلا يفيد أن الحاصل لجميع البشر ليس إلا ذلك، ويعارضه ما تدعيه الصوفية من أن الرياضة بعد تصحيح العقيدة وإحكام الفرائض، وتناول الحلال بالخلوة والعزلة، والصّوم، ودوام الذكر على طهارة الظاهر والباطن، وصدق الافتقار إلى الله تعالى بترك الدعوى والتبرّي من الحول والقوة ظاهرا وباطنا سببٌ بمشيئة الله تعالى للزيادة في المعارف، كما قال تعالى: ﴿والذِينَ جاهَدُوا فينَا لنهْدِيَنَّهُمْ سُبلَنَا﴾[2].

وقال تعالى: ﴿أولئِكَ كَتَبَ في قُلُوبِهم الإيمان وأيَّدَهُمْ بِرُوحٍ منهُ﴾[3].

ويعبرون عن ذلك الروح والنور بعين السّر، وهو مرآة تجليات وكشوف لأمور بخلق علوم لا سبيل للاطلاع عليها بالاستدلال ولا بطرق الاعتبار، بل بمحض إنعام وإلهام بخلق علوم لم تجر العادة بخلقها ولا يعرفها إلا أهلها، ولا يعرفها غيرهم كما لا يعرف الأكْمَهُ حقائق الألوان، ولا سبيل إلى تعريفها بالقول للغير، بل بإشارة العارف للعارف كما قيل.

تُشِيرُ فأدري ما تقول بطرفها ... وأطرقُ طرفي عند ذلك فتفهم

ويقال لن يفهم عنك إلا من أَشْرَقَ فيه، مما أشرق فيك، ولا يعنون بذلك حلولا كما يفهمه بعض الملبسين، بل يريدون تلك البصيرة الموهبة الربانية التي لا ريب

---

(1) في ب «لايعلم» وفي ج، د «لاعلم» وهو أصح.
(2) سورة العنكبوت: 69.
(3) سورة المجادلة: 22.

فيها ولا شك، كما وصف بذلك نبيّه عليه السلام، فقال: ﴿ما زاغَ البَصَرُ وَمَا طَغَى﴾[1] فأنى له الجزم بنفي جميع ما يدعونه، ونحن لا ننكر أن يخص الله تعالى عبدا من عبيده بعلم ما كما قال تعالى في الخضر: ﴿وعلَّمْناهُ من لَدُنا عِلْمًا﴾[2] وإنما ننكر على من يدعي رؤية عاجلة، أو تقدُّما على درجة النبوءة، أو مشاركة فيها، أو أنّه عالم بالله تعالى «على»[3] إحاطة، وإذا جاز خلق إدراك لنا بالله تعالى في الآخرة، هو أتم إدراكا من إدراكنا الذي هو معرفة المؤثر بأثره، فلا يجزم العقل باستحالة خلق مثل ذلك في القلب، ويكون نسبة ما تعلق به في الوضوح والجلاء، كنسبة الحاصل عن الرؤية، فحق[4] إذًا أن يجزم بجواز ذلك ولا استحالة، وإذا كان ذلك يرجع إلى الوجدان. وفضل الله تعالى لا نهاية له، فلا علم لي إلاّ بحال نفسي، وحال غيري لا أعرفه إلا بابتلاء صادق في العادة، ولم يوجد، وما يدّعيه الصوفية لم نميزه فنعلم أن ذلك المدرك يرجع إلى الذات من وجه أو إلى ترق في العلم بالصفات والأسماء، فكيف لنا بالجزم أن الله تعالى لم يخلق لصديق ولا نبيء مرسل سوى ما نعلمه نحن من الله تعالى، والله عز وجل يقول لأعلم الخلق: ﴿وقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[5]. ومتعلق السؤال المأمور به ممكن انتهى.

والكلام في هذه المسألة أوسع منها تركناه طلبا للاختصار.

قوله: «وكلها عن جلال الله في عُقُلٍ»، يعني كل العقول في عقل عن الإحاطة بجلال الله تعالى، إذ مطلق جلاله تعالى قد أدرك منه كل مؤمنَ بقدر ما كتب له، وإنما المتعذر الإحاطة. والعُقل بضم العين والقاف جمع عقال، وهو ما تعقل به البهيمة أي تربط، استعاره لعجز العقول المانع لها من الانطلاق والإحاطة بما لا نهاية له من جلال مولانا جل وعلا، وبالله التوفيق.

---

(1) سورة النجم: 17.

(2) سورة الكهف: 65.

(3) في ب علم وهو أصح.

(4) في ب، د فالحق.

(5) سورة طه: 114.

ص -

125 - إِذْ كلُّ ما خامَرَ الأوْهامَ من صُوَرٍ ‌‌ مخلُوقَةٌ مِثْلُنا نَزِّهْ ولا تهِلِ

126 - مَعَ آيةٍ في كِتابِ اللهِ نافيةٍ ‌‌ كُلَّ النقائِصِ تنْفي كُلَّ ذِي مَثَلِ

127 - جاءَتْ بِشُورَى وفي الإخْلاصِ ثانيةٌ ‌‌ تَكْفِي ذوِي العَقْلِ والتَّصْدِيقِ بالرُّسُلِ

ش - يحتمل أن يكون قوله (إذْ كل ما خامر) تعليل لما تضمنه قوله في البيت السابق، :«نعم، بنور يقين القلب نعرفه»، من تعيين البراهين العقلية القطعية لمعرفة مولانا جل وعلا، ومنع أن يكون الوهم والخيال طريقين لمعرفته تبارك وتعالى، إذ الوهم والخيال لا يخوضان إلا في المحسوسات من صور الأجسام وأعراضها، وذلك كله حادث مخلوق لمولانا جل وعز، فلو عُرف مولانا جل وعلا بالوهم «أو الخيال»[1] لزم أن يكون مماثلا للحوادث، داخلا في أجناسها، فيكون حادثا مثلها، تعالى مولانا العزيز عن ذلك علوًّا كبيرا. واستدل أيضا على أن الوهم والخيال المقصور خوضهما على المحسوسات من الأجرام والأعراض اللّذين عمهما النقص والعدم قبولا وحصولا ليسا طريقا لمعرفة مولانا جل وعز بالنقل، كما استدل أولا على ذلك بالعقل، وذلك النقل قوله تعالى في الشورى: ﴿لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ﴾[2] وقوله في سورة الإخلاص: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أحدٌ ... إلى قوله ولَمْ يكنْ لَهُ كفؤًا أحَدٌ﴾[3].

فدلت الآيتان على وجوب الوحدانية له تعالى، واستحالة وجود المثل له قديما كان ذلك المثل أو حادثا، ولو أدرك تعالى بالوهم أو الخيال للزم أن يكون من جنس الأجرام أو الاعراض[4]، فتنتفي وحدانيته وتكثر أمثاله حينئذ، وأكفاؤه من الحوادث الناقصة.

ويحتمل أن يكون قوله: إذ كل ما خامر علة لقوله: «فكيف ندرك مولى لا شبيه له»؟ أي كيف ندرك كنه مولى لا شبيه له. وإدراك كنه الغائب عن النظر البصري

---

(1) في ج «والخيال».
(2) سورة الشورى: 11.
(3) سورة الاخلاص كاملة.
(4) في ب والأعراض.

إنما يكون بإدراك نظيره وشبهه، ولا شبيه لمولانا جل وعلا مما أدركناه بالحواس أو خضنا فيه بالأوهام. ويحتمل أن يكون راجعا لقوله قبله «حارت عقول الورى طُرًّا» فكأنه يقول كيف لا تحار العقول في إدراك من باين كل ما سواه كلّ المباينة؟ بحيث لا تكيّفه الأذهان، ولا تحدّه الأوهام تبارك وتعالى. وقوله: «نزه ولا تهل» نزه المولى جل وعلا عن مماثلة جميع الحوادث ولا يذهب وَهَلُك أي وَهْمُك في إدراك جلاله العديم المثال إليها.

وقوله: «تنفي عنه كل ذي مثل». يعني تنفي عنه تلك الآية حقيقة كل حادث من جُرميّة وعرضية؛ لأن كل حادث فهو ذو مثل. إمّا بالحصول أو بالقبول[1] لصحة خلق أمثال لذلك الحادث لا حصر لها، وتلك الآية تصرح بنفي المثل له تبارك وتعالى وبالله تعالى التوفيق.

ص -

128 - مَن لَا ابتِدَاءَ لَهُ فلَا انقِضَاءَ لَهُ   بَقَاؤُهُ مُسْتَمِرٌّ غَيرُ مُنْتَقِلِ

129 - وقِيلَ باقٍ على وَصْفٍ لهُ ببقاء   كذا القَدِيمُ وَوَجْهُ البحثِ فيه جلي

ش - نفي الابتداء هو القدم ونفي الانقضاء هو البقاء، وقد تقدم أن وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء، ويستدل به عليه، لأنّ القديم لو أمكن أن يلحقه العدم لكان وجوده جائزا لصدق حقيقة الجائز عليه حينئذ، وهي ما يقبل الوجود والعدم لا واجبا إذ هو ما لا يقبل العدم عقلا، وإذا كان وجوده جائزا لزم أن يحتاج في وقوعه بدلا عن العدم الجائز مقابله المساوي له إلى فاعل مُرَجِّحٍ فيكون حادثا، كيف وقد قام البرهان القطعي على وجوب قدمه؟ فقد ظهر لك بهذا أن وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء. وإلى هذا أشار المؤلف بقوله «من لا ابتداء له فلا انقضاء له». أي من لا نهاية لوجوده في الأزل فلا نهاية لوجوده فيما لا يزال، (أو من)[2] لا عدمَ له سابق فلا عدم له لاحق.

---

(1) في ب القول.

(2) في د (ومن).

قوله: «وقيل باق على وصف له ببقاء» يعني أن المحققين اختاروا في القدم والبقاء أنهما صفتان سلبيتان، فالقدم يرجع إلى سلب الأوَلِيَّةُ، أو الافتتاح، أو العدم السابق على الوجود، المعنى في ذلك واحد. والبقاء يرجع إلى سلب الأُخريّة أو الاختتام أو العدم اللاحق للوجود، المعنى أيضا في ذلك واحد. ومن المتكلمين من جعل القدم والبقاء صفتي معنى أي جعلهما صفتين موجودتين، كالقدرة والعلم قائمتين بالقديم والباقي، فالباقي عند هؤلاء باق ببقاء، يقوم بذاته، وكذا القديم عندهم قديم بقدم يقوم بذاته تعالى، كما أن القادر قادرٌ بقدرة تقوم بذاته، والعالم عالم بعلم يقوم به. فعلى في قول المصنف على وصف له ببقاء، هي للتعليل كقوله تعالى: ﴿ولتُكَبِّرُوا اللّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ﴾[1] وقوله: «ووجه البحث فيه جلي» عني أن البحث ظاهر في هذا القول الذي جعل البقاء والقدم صفتي معنى، أي صفتين موجودتين قائمتين بالقديم والباقي، والبحث الذي أشار إليه هو أنه يلزم على هذا القول أن يكون كل واحد من القدم والبقاء الموجودين في حقه تعالى قديما باقيا لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث، ولأنه لا يعقل موجود في الأزل وفيما لا يزال عاريا عن وصف القدم والبقاء، ثم يجب أيضا أن يكونا قديمين وباقيين بقدم وبقاء موجودين زائدين على ذلك القدم والبقاء قائمين بهما، وإلا لزم نقض دليل هذا القائل الذي دله على أن القديم والباقي إنما هو قديم وباق بقدم وبقاء يقومان به، ثم نَنْقُلُ الكلام إلى قدم القدم وبقائه، وإلى بقاء البقاء، فيلزم في ذلك مثل ما لزم في الأوّل، ثم كذلك أبدا ويلزم التسلسل، وقيام المعنى بالمعنى، ومن المتكلمين من ذهب إلى أن القدم والبقاء صفتان نفسيتان للقديم والباقي أي غير زائدتين على الذات، بل مرجعهما[2] إلى الوجود المستمر أزلا وأبدا، ورُدَّ بأنهما لو كانا نفسيين للوجود لما أمكن أن يعرى عنهما[3] وجود يتصف بهما، كيف والجوهر في أول أزمنة وجوده لا يتصف بالقدم ولا بالبقاء وإنما يطرآن عليه بعد ذلك، والصفة النفسية ذاتية لا تختلف عن

(1) سورة البقرة: 185.

(2) في ب: من جعلهما وهو تصحيف.

(3) في ب، ج «منهما».

الذات، ولا يمكن أن تطرأ عليها بعد إن لم تكن، وبالجملة فالتحقيق، والذي عليه المحققون أن القدم والبقاء صفتان سلبيتان كما سبق وبالله تعالى التوفيق.

ص –

130 - كَذَا البدَايَةُ لا تَخفَى اسْتِحالتُها إذْ تَقْتَضِي النَّفْيَ لكن غَيْر مُشْتَمِلِ

131 - كذَا النِّهايةُ عمَّنْ كان ذا قِدَمٍ مُحَالُهُ ظَاهِرٌ إن كُنْتَ ذا جَدَلِ

ش – لا شك أن القدم الذي هو عدم تناهي الوجود في الأزل لمّا كان واجبا في حقه تعالى كان مقابله وهو البداية لوجوده جل وعلا مستحيلا، إذ لو كان لوجوده تعالى بداية لكان وجوده منتفيا قبل تلك البداية، فيكون حادثا فيفتقر إلى محدث، وننقل الكلام إلى محدثه فيلزم فيه ما لزم في الأول، ثم كذلك ويلزم الدور إن انحصر عدد الفاعلين أو التسلسل إن لم ينحصر عددهم، وكل من الدور والتسلسل مستحيل ضرورة، فقول المؤلف: «إذ تقتضي النفي»، يعني أن البداية لوجود الإله تقتضي النفي، وهذا النفي يحتمل أن يكون مراده منه العدم قبل الوجود الذي هو معنى الحدوث، فكأنه يقول: تستحيل البداية لاستلزامها الحدوث، ويحتمل أن يكون أراد به نفي الإله أصلا، لأن ثبوته على صفة البداية يستلزم مستحيل الدّور أو التسلسل، وما استلزم المستحيل فهو مستحيل، فيكون ثبوت الإله على هذا التقدير الفاسد وهو ثبوت البداية له منفيا، يستحيل تَقَرُّرُهُ، كيف والعوالم التي لا تنحصر كلها شاهدة بوجوده تعالى. ويحتمل أن يكون أراد بالنفي نفي العوالم كلها؛ لأنّ وجود الإله الذي استندت إليه يكون مستحيلا على هذا التقدير الفاسد، وهو تقدير البداية لوجوده جل وعلا، وإذا كان وجوده تعالى مستحيلا – تعالى وجل عن ذلك علوا كبيرا – لزم استحالة وجود جميع الممكنات، لاستحالة وجود شيء منها، مع استحالة وجود فاعلها الذي توقف وجودها على وجوده، كيف والمشاهدة قد اضطرت إلى الاعتراف بوجود ما لا حصر له من الممكنات. ويحتمل أن يكون أراد المؤلف بالنفي اللازم لتقدير البداية في وجود الإله نفي كل موجود قديما كان أو حادثا، أما الإله فلاستحالة وجوده على صفة الحدوث.

وأما الممكنات فلتوقف وجودها على وجود الإله، فإذا لزم نفيه كان نفيها أوجب وأحرى، وهذا الاحتمال في كلام المؤلف هو أظهر الاِحتمالات، لأنه قد أطلق النفي، فَتَقْيِيدُهُ بشيء دون شيء على خلاف الاصل، وأيضا فهو أبلغ في إظهار فساد تقدير البداية.

قوله «لكن غير مشتمل»، يعني أن فرض البداية لوجود الإله يقتضي نفي جميع الموجودات على سبيل العموم، وهو الوجه الذي اخترناه قبل في تقرير كلامه، لكن هذا النفي اللازم على تقدير البداية في وجود الإله غير مشتمل على شيء من الموجودات قديمها وحادثها وواجبها وممكنها، أما الممكنات فقد شوهد الوجود فيما لا ينحصر منها.

وأما القديم واجب الوجود فقد شهدت الحوادث مع كثرتها شهادة قطعية لا يدخلها احتمال بوجوده تعالى ووجود صفاته العامة، فقد ظهر كذب تقدير البداية لوجود الإله بالمعاينة والقطع، فوجب الاعتراف بقدم الإله على سبيل اليقين والقطع الضروري، وبالله تعالى التوفيق.

قوله: «كذا النهاية عمن كان ذا قدم، محاله ظاهر» مراده بالنهاية لنفي البقاء، وهو «تجوز»[1] لحوق العدم للوجود. وحاصل ما ذكر هنا الاستدلال بوجوب القدم على وجوب البقاء، وقد تقدم بسط استلزام وجوب القدم «لوجوب البقاء»[2]، ووجه الاستدلال به عليه، فأغنى عن إعادته هنا، وبالله تعالى التوفيق.

---

(1) زيادة من ج.

(2) ساقط من ج.

فصل في التنبيه على ما يوهم التشبيه:

يعني أنه ينبه في هذا الفصل على حكم ما يوهم ظاهره التشبيه من الكتاب أو السنة[1] هل يتعرض لتأويله أم لا؟

ص –

132 - وكُلُّ ما أوهمَ القرآنُ من شبَهٍ ... أو الحديثُ فأوِّلْ كُلَّ مُحْتَمِلِ

133 - أوْ خُذْ بمَعْناهُ واتْرُكْ لَفْظَ ظاهِرِهِ ... مُنَزِّهاً مثلَ رأْيِ السَّادَةِ الأُوَّلِ

134 - كالاِسْتِواءِ حَكَوْا مِن قولِ سَيِّدِنا ... إمَامِنا مالِكٍ بالنَّهْيِ لا تَسَلِ

135 - وبَعْضُهُمْ رَجَّحَ التأْوِيلَ فيهِ على ... أصْلِ القواعِدِ فاسْلُكْ نَهْجَهَا تَصِلِ

ش – تقدم أن الاعتماد في أصول العقائد على مجرد ظاهر الكتاب والسنة من غير تفصيل بين ما يستحيل ظاهره منها، وما لا يستحيل، هو أصل من أصول الكفر، فإذًا لا بد من أخذ العقائد وتعلمها أولا من البراهين العقلية اليقينية المشار إليها في كثير من الآيات المحكمة التي هي أم الكتاب، كسورة الإخلاص ونحوها، ثم إذا وجد بعد ذلك من الآيات والحديث ما يخالف ظاهره ما علمناه من الآيات المحكمة الواضحة، وشهدت بصحته الأدلة العقلية اليقينية، وجب أن نعتقد فيه أن ظاهره المستحيل ليس مرادا لله ولا لرسوله قطعا، ثم إن كان له تأويل واحد تعيَّن إجماعا لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ﴾[2] إذِ الكينونة [بالذات مع الخلق مستحيل قطعا، ثم ليس له بعد هذا إلا تأويل واحد، وهو الكينونة][3] معهم بالإحاطة بهم علما، وقدرة، وإرادة، وسمعا، وبصرا، وإن أمكن له أكثر من تأويل واحد فهذا محل الخلاف. وقد اختلف في ذلك على ثلاثة أقوال:

الأول: أنه يصح التعرض للتأويل أي يصح أن يعين لذلك اللفظ معنى صحيح لائق به جل وعلا عقلا وشرعا، على وجه يصح استعمال ذلك اللفظ، في ذلك

---

(1) في ج «والسنة».
(2) سورة الحديد: 4.
(3) ساقط من د.

المعنى لغة، وحاصله أنه يحمل اللفظ بعد تعذُّر استعماله في الحقيقة على أقرب مجاز يصح، وهذا مذهب إمام الحرمين «وجماعة»[1].

الثاني: عدم التعرض للتأويل والاكتفاء بمجرد التنزيه على الظاهر المستحيل، وهذا مذهب جمهور السلف وغيرهم.

الثالث: حمل تلك الظواهر على إثبات صفات لائقة به جل وعلا عقلا وشرعا باعتبار ما في نفس الأمر، وإن لم نكن نحن نعرف حقائق تلك الصفات، ولهذا يسميها صفات سمعية. أي دل عليها السمع لا العقل، وهي عنده زائدة على الصفات المعلومة لنا التي شهدت بها العوالم عقلا، فيحمل الاستواء من قوله تعالى: ﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[2] على إثبات صفة لمولانا جل وعلا زائدة على الصفات التي نعلمها من دلالة العوالم، سمّى سبحانه وتعالى تلك الصفات استواء وهو أعلم بحقيقتها وكذا نقول في الوجه من قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[3]. وكذا اليد من قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[4]، وهذا مذهب الشيخ الأشعري رضي الله تعالى عنه، والقولان الأولان ينبنيان على أن المطلوب في تأويل الظواهر المتعلقة بالعقائد. هل هو اليقين في المعنى الذي تحمل عليه لا الظن؟ وحصول اليقين في المدّعي من اللفظ متعذر، فيجب الوقف بعد التنزيه عن الظاهر المستحيل. وهذا وجه قول السلف. أو المطلوب صرف اللفظ عن مقام الإهمال الذي يوجب الحيرة بسبب ترك اللفظ لا مفهوم له. والخطاب بمثله[5] للخلق بعيد، وهذا وجه قول إمام الحرمين، ومن قال بقوله، وهذ القول أقرب والله تعالى أعلم.

فقوله تعالى: ﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[6] مثلا لا يصح[7] أن يعتقد ظاهره من الاستواء بالجلوس والمحاذاة ونحوهمامن صفات الأجرام إجماعا. ثم يصح عند إمام الحرمين أن يحمل اللفظ على أقرب مجاز يصح، وهو العلو المعنوي بالتدبير والقهر

---

(1) ساقط من ج. (2) سورة طه: 5. (3) سورة الرحمن: 27. (4) سورة ص: 75.
(5) في ب «مثله». (6) سورة طه: 5. (7) في ب لايجوز.

من غير كلفة ولا معاناة، ولا مغالبة، ولا واسطة البتة، لهذا العالم الأعظم. وهو العرش وما احتوى عليه من العوالم العظيمة بأن لا يتعدى كل واحد منها حيزه المقدر له، ولا يتجاوز حدّه الذي أراده تعالى له، ولا يتحرك شيء منه، ولا يسكن ولا يتصف بصفة أي صفة كانت، إلا بقدرته جل وعلا، وإرادته وعمله. وإذا ثبت هذا في هذا[1] العالم الأعظم، الذي العوالم الظاهرة كلها بالنسبة إليه كحلقة ملقاة في فلاة من الأرض، كان انقياد غيره من العوالم لقدرته تعالى وإرادته أحرى، والتعبير بالاستواء لإفادة هذا المعنى قريب مألوف في لسان العرب. إذ يقال استوى فلان على العراق إذا تهيأ له الملك فيها، وانقاد له أهلها، ولم يكن فيها مناوٍ ولا منازع، فالحمل عند الإمام، ومن قال بقوله على هذا المعنى الصحيح القريب أولى من إهمال اللفظ بتركه لا مفهوم له، بتلذذ باستحضاره ويستنير الظاهر والباطن بأسراره وأنواره.

وأما السلف فيقولون حظنا من هذه الآية أن نقطع بتنزيه مولانا جل وعلا عن حمل الِاستواء في حقه تعالى على ظاهره من الجلوس ونحوه من صفات الأجرام التي تستحيل عليه تعالى عقلا ونقلا. ثم نفوض بعد هذا المراد منه إلى الله تعالى، إذ تعيين المراد من ذلك بحسب استعمال العرب، غايته أن يفيد الظن. والمسألة ليست من فروع الشريعة، فلا يعول فيها على الظن، ولهذا لما سئل مالك رضي الله تعالى عنه عن الاستواء، أجاب السائل «بأن الاستواء معلوم والكيف مجهول ... والسؤال عن هذا بدعة ... وأظنك رجل سوء أخرجوه»[2]، يعني رضي الله تعالى عنه أن الاستواء معلوم محامله واستعمالاته في اللغة، وكيفية الاستواء المرادة من محامله الصحيحة عقلا في حقه تعالى، واستعمالاته مجهولة لعدم تعيين قاطع لها، والسؤال عن تعيين المراد من تلك المحامل الصحيحة بغير دليل شرعي بدعة، والسالك طريق البدعة رجل سوء يجب أن يخرج ويهجر، لِئَلا يلحق شؤم بدعته لمن جالسه. وإلى هذا أشار المؤلف بقوله:

(1) ساقط من ج.
(2) سقطت جملة «والإيمان به واجب» من كلام الإمام مالك من الأصل. والحديث ثابت عن مالك كما يلي «بان الاستواء معلوم والكيف مجهول «والإيمان به واجب» والسؤال عنه بدعة....

«كالاستواء حكوا من قول سيدنا إمامنا مالكٍ بالنهي لا تَسَلِ»

يعني أن العلماء حكوا عن الإمام مالك رضي الله تعالى عنه أنه يقول في هذه المسألة بالنهي عن التعرض للتأويل، قائلا لمن سأله عن ذلك لا تسأل عن تعيين تأويل لم يعينه الشرع ولا اللغة، بل الشأن أن يؤمن بمعناه على وفق مراد الله تعالى منه بعد التنزيه عن ظاهره المستحيل، وهذا معنى قول المؤلف فيما حكاه عن السلف، أوخذ بمعناه واترك لفظ ظاهره، أي تؤمن بمعناه وصدق به على وفق مراد الله تعالى، إذ هو العالم بما أراد من ذلك الكلام، ولا شكّ أن الإيمان بذلك الكلام على وفق مراد الله تعالى به هو تصديق لله تعالى فيما أخبر به، واعتراف بصحة الكلام وصحة معناه المراد مع العجز عن الاطلاع على عينه، إذ لا يعرف إلا من جهة الشرع الذي يلّغ عن الله تعالى، والشرع لم يتعرض لتفسير ذلك، فوجب أن نفوض معناه إلى الله تعالى بعد أن نُنَزِّهَهُ عن الظاهر المستحيل عليه جلّ وعلا، ولا شكّ أن هذا لا يقع إلّا من مؤمن بالله وبرسله وكتبه، حسَن الأدب مع كلامه، وبالله تعالى التوفيق.

136 - ولَنْ يَضُرَّكَ وَسَواسُ اللَّعِينِ إذَا كَرِهْتَ فلتَسْتَعِذْ باللَّهِ وابْتَهِلِ

137 - ولتعْرِضَنْ عنه لا تَجْعَلْ لَهُ خَطَرًا مَهْمَا اشْتَغَلْتَ بِذِكْرِ اللهِ يَنْخَزِلِ[1]

ش - اعلم أن الوسواس بما لا يليق بمولانا جل وعلا أو برسله عليهم الصلاة والسلام هو على ضربين:

أحدهما: أن يكون من نفس ذلك الموسوس وفكرته لعروض شبهة له في ذلك، أو تشكّك[2] في التوحيد. لعدم اتقان عقائده بالأدلة القطعية الواضحة.

الثاني: أن يكون مجرد حديث من الشيطان، ثم إذا رجع إلى فكرته وعقله وجد يقينه لا تزلزل فيه، وعقده لا شبهة فيه.

أما الأول: فحكمه وجوب التعلم والسؤال وعرض ما عرض له من الشبهة[3] على أهل المعرفة حتىْ يبينوا له وجه دفعها، ولا يصح أن يكتفي هذا الموسوس

---

(1) ورد في منظومة بدون شرح ينخذل. (2) في ب تشكيك. (3) في ب الشبهات.

بالتعوذ من الشيطان، ولا بذكر الله تعالى، ولا ينفعه ذلك. إذ على تقدير أن يفر منه الشيطان بسبب ذكره لله تعالى لم يذهب عنه ما يجده في قلبه من الحيرة والشبهة، إذ سبب ذلك فيه الجهل منه بالنظر الصحيح المحصلِ لليقين، فلا دواء له لما يجده في قلبه من الحيرة[1] إلا السعي وبذل الجهد في تَحْصيلِ ما يحصل به اليقين والطمأنينة من الأنظار القطعية الواضحة، ويندفع معه الجهل والشكوك والشبهات بفضل مولانا جل وعلا، ألا ترى أن النبي ﷺ لما قال: ‹لا عدوى ولا طيرة›[2]، أي لا تأثير لهما في وقوع مرض أو مكروه البتة، لاستحالة الشريك مع مولانا جلّ وعزّ في أثرٍ مّا، وإنما مولانا جلّ وعزّ هو المنفرد بإيجاد جميع الكائنات وحده بلا واسطة، عرض لبعض من سمع ذلك شبهة أبرزها وبحث عن دوائها، فقال: يا رسول الله ما بال الإبل تكون في الرمل كالظباء، فإذا دخل بينها الجمل الأجرب جربت. فقال له النبيّ ﷺ: مجيبا عن شبهته ‹فمن أعدى الأوّل›[3].

عرضت للرجل شبهة في اعتقاد أن وقوع جميع الأمراض - هي من الله جل وعلا بلا واسطة - وهي أنه كيف يصح نفي الواسطة في التأثير، مع أنا نجد بعض الحوادث يقترن بحادث من الحوادث وجودا وعدما، كاقتران جرب الإبل التي كانت صحيحة بدخول الجمل الأجرب بينها. فأجابه ﷺ بما حاصله. إن انتقال الإبل مثلا من حال السلامة من مرض الجرب، إلى حال الاتصاف به، لو كان سببه المؤثر فيه، إنما هُوَ دُخُول الجمل الأجرب بينها - كما يتوهم - لوجب أن يكون سبب جرب الجمل الداخل عليها أيضا دخول جمل آخر أجرب عليه، ثم ننقل الكلام أيضا إلى ذلك الجمل الآخر الأجرب وهكذا، فإما أن يتسلسل إلى ما لا نهاية له، أو ينتهي إلى جمل أصابه الجرب أولا من غير دخول جمل أجرب عليه، والأول مستحيل، لأنه من باب «وجود»[4] حوادث لا أول لها، فيتعين الثاني، وهو الانتهاء إلى جمل أول، ينقطع فيه توهم العَدْوَى، ويتيقن فيه أن جربه إنما حدث فيه بمحض خلق الله تعالى بلا واسطة. وإذا علم ذلك فيه قطعا وجب

(1) ساقط من ب.
(2) رواه مسلم وأحمد.
(3) رواه أحمد.
(4) زيادة من ج.

أن يكون كل ما أصابه الجرب مثله في أنه بمحض خلق الله تعالى بلا واسطة، إذ لو كانت العدوى هي العلة المؤثرة في الجرب لاستحال أن يوجد الجرب بدونها، لاستحالة وجود المعلول بدون علته، فلما وجدنا الجرب في بعض المحال بدون العدوى دلَّ قطعا على أنه ليس معلولا لها، ولا ملازما لها عقلا، ولا ينافي جزمُنا بإسناد جميع الآثار إلى الله تعالى بلا واسطة أن يكون سبحانه قد يختار خلق الجرب بلا واسطة في الإبل الصحيحة، عند دخول الجمل الأجرب عليها في بعض الأوقات، من غير أن يكون للجمل الأجرب أثر في جربها، لا بطبعه ولا بقوة أودعت فيه، وذلك كما اختار سبحانه خلق النبات عند المطر، والشبع عند أكل الطعام، والقطع عند السكين، والضرر في الشَّيءِ عند نظر العائن له، وخفاء الجسم عند جدار أو بُعْد، أو لبس ثوبٍ، إلى غير ذلك مما لا ينحصر. مما جعله الله سبحانه مجرَّد أمارة عادية، ولا أثر له البتة فيما قارنه لا بطبعه ولا بسرٍّ أودع فيه، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: ‹لا يرد ممرض على مصح›[1] نظرا إلى أن أبواب المكروه عادة وإن لم يكن لها أثر أصلا تجتنب لأجل ما اختار سبحانه أن يخلق عندها من المكروه، فالمؤمن الموحّد إذا فرّ منها إنما هو يفر من قدر الله إلى قدر الله، ويلجأ من الله إلى الله، كما أشار إليه الفاروق[2] رضي الله تعالى عنه.

وليحذَر من ابتلي في عقائده بشيء من الشكوك والشبهات أنْ يَرْضَى بالبقاء معه ويمنعه الحياء والكبر من مداواة دائه المهلك الهلاك المؤبّد، إن مات عليه، وليسأل عن دائه ذلك أهل المعرفة بالله تعالى، وما أقل وجودهم في هذا الزمان العسير، وليتطارح على أبوابهم ومجالسهم، وخدمتهم حتى يشفيه الله تعالى من مرضه ذلك على أيديهم، فإنهم - أدام الله تعالى وجودهم وبارك في أعمارهم - جعلهم الله سبحانه وتعالى شرعا وعادة أبوابا لهذا الخير العظيم، وشفاء من الجهل، وفساد الاعتقاد الموجب لصاحبه الخلود فيما لا يطاق من غضب الله تعالى، وعذابه المقيم، ومن لم يتمكن من الوصول إلى هؤلاء السادة الأطباء إلى «كل»[3]

(1) رواه البخاري. (2) عمر بن الخطاب. (3) في ب: لكل.

داء يخل بالحياة الأخروية إلا بترك الأهل والأولاد، وأعمال الرحلة إليهم، فليسرع بذلك إليهم، وإن بعدوا مخافة أن يفجأه الموت الذي لا يدري وقته، فيهلك هلاكا لا آخر له والعياذ بالله تعالى.

قال ابن دهاق رحمه الله تعالى ورضي عنه في شرح الإرشاد: لما تكلم على فتنة الملكين في القبر، وساق الحديث ... وفي آخره «وأما المنافق أو المرتاب فيقول: لا أدري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته. فيقولان له: لا دريت ولا تليت، ويضربانه بالمقمع من الحديد فيصيح صيحة يسمعها كلّ شيء إلّا الجن والإنس، وفي رواية إلّا الثقلين الجن والإنس»[1].

وفي الحديث[2] المشتمل على عذاب القبر في وصف الملكين «أنهما أسودان أزرقان ينحتان»[3]. الأرض بأنيابهما ويطآن شعورهما، أعينهما كالبرق الخاطف، وأصواتهما كالرعد القاصف»[4]. قال رحمه الله: وهذه الفتنة فتنة القبر لا ينجو منها من أخذ في دينه بالتقليد، وترك النظر في أدلة الرسالة والتوحيد، ولذلك[5] قيل النفاق نفاقان: نفاق يعرفه صاحبه من نفسه، وهو نفاق الذين كانوا في عهد النبي ﷺ، ومن في معناهم من الزنادقة. ونفاق لا يعرفه صاحبه من نفسه. وهو أن يولد الرجل أو المرأة بين أبوين مسلمين فيسمع قول لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ، فيقول: نحو ما سمع اتباعا وتقليدا لهم حتى لو تصور أن يولد بين النصارى لقال: مثل أقوالهم اتباعا لهم. وتقليدا في ذلك من غير أن ينظر في خلقه، ومن أي شيء خلق، وكيف انتقل من طور إلى طور، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «من عرف نفسه عرف ربه»[6]. وربما يمر بباله الفكر في خلق الله فيرده شيطان من الإنس أو الجن، فيقول له: إن تفكرت فقد تشككت، فيعرض

---

(1) رواه البخاري وأحمد بلفظ فيضربانه بمطراق من حديد.

(2) في ج «وفي العذاب» وهو تصحيف.

(3) في ب «ويحفران» وفي الاحياء (503/4) وينحتان.

(4) رواه أحمد وابن حبان من حديث ابن عمرو ورواه البيهقي من حديث عطاء بن يسار مع اختلاف في بعض الألفاظ. راجع تخريج الحديث في الاحياء (504/4) وفيه بعض الخلاف على ماورد في الاصل.

(5) ساقط من ب.

(6) قال السمعاني لايعرف مرفوعا، وانما يحكى عن يحي من معاذ الرازي من قوله، وكذا قال النووي أنه ليس ذلك بثابت، «انظر كتاب تمييز الطيب من الخبيث: لعبد الرحمن الشيباني المشهور بابن الديبع».

عن النظر إلى الموت، فإذا بلغت الروح الحلقوم أتاه الشيطان في ذلك المضيق حين لا فكر فيشككه في دينه فيموت على شكه، والعياذ بالله من ضروب الشكوك، وإذا كان في القبر ختم على الأفواه ونطق بما عنده من غير زيادة ولا نقصان، فإن كان عارفا نطق بالحق، وإن كان شاكا غير عالم، قال: لا أدري، وكذلك كان يقوله بقلبه في حياته لا أدري، وكان يطرقه الشك أحيانا، فلا يبحث عليه ولا يداوي سقام سريرته، فإذا مات لحقه الندم حين لا ينفعه، واعتذر إلى من لا[1] يسمعه، وهلك والعياذ بالله من سخط الله تعالى انتهى.

ولنرجع إلى ما كنا بصدده فنقول:

وأما الضرب الثاني وهو أن يكون الموسوس لا تزلزل في يقينه ولا شبهة في عقده أصلا، إلا أنه يجد مع ذلك في باطنه خواطر وسوسة بغير الحق الذي يعلمه، فهذا هو الذي لا يضره ذلك الوسواس، ولا تلك الخواطر، لأنه حديث وقع من الشيطان، لا من عقله، والشيطان كافر عدو لله تعالى فلا يستغرب في حقه التجاسر على الحديث بمثل ذلك، وما كثر[2] منه - فوزر ذلك الحديث على الشيطان - وحده، إذ لا تزر بفضل الله تعالى وازرة وزر أخرى. ونظير وقوع هذا الحديث من الشيطان، وقوع مثله من كافر بالله تعالى بحضرتك، فلا شك أن وزر ذلك الحديث على ذلك الكافر وحده لا عليك، إذ لا تقول أنت ذلك الحديث ولا تعتقده، بل تقطع ببطلانه، وغاية الأمر أنه يجب عليك من جهة الغيرة لجانب جلال المولى العظيم، جل وعلا، أن تغير ذلك المنكر الذي سمعته في جهته تبارك وتعالى وتدفعه بقدر استطاعتك، وأقله طرد ذلك الكافر عنك، أو فرارك أنت منه، حتى لا تسمع كفره، إن أمكنك ذلك، فإن لم يمكنك إلا كراهة تلك المقالة الشنيعة واستعظامها، وودك أن لا تطرق مسامعك أصلا، فذلك كافيك بفضل الله تعالى، وذلك الاستعظام والكراهية لتلك المقالة الشنيعة دليلٌ على محض الإيمان منك، إذ لا يكره الكفر ويستعظمه ويتحرز من سماعه، ويمرض القلب منه عند

---

(1) حرف «لا» ساقط من أ، ومثبت في غيره. (2) في ج، د وبأكثر.

ذكره، إلا مؤمن ذاق طعم الإيمان، بل زاد على اعتقاد بطلان الكفر بغض سماعه، والاجتماع مع أهله. ولمّا كان الشيطان لا يرى ولا يتمكن من دفعه باليد والسلاح ولا بالفرار الحسي منه، وجب في دفعه وتغيير منكر حديثه الفرار في ذلك إلى المولى العظيم تبارك وتعالى إذ هو المالك له ولغيره من العوالم جملة وتفصيلا، فليتعوذ من عرضَ له وسواس هذا اللعين وحديثه الباطل، بمولاه جل وعلا، وليكثر من ذكرهِ تبارك وتعالى مستحضرا بقلبه لمعنى ذلك الذكر، فإن الشيطان حينئذ يَنْخَنِسُ وينفر منه، وهذا القسم الثاني هو الذي أمره في الحديث الصحيح بالتعوذ، وهو الذي عناه المؤلف هُنَا بدليل نسبته الوسواس للعين دون القلب، بل أسند للقلب إنكار ذلك لا الأول الذي الوسواس منسوب لقلبه وفكرته لا للشيطان، وليحذر من كان من هذا القسم الثاني أن يطيل الخصومة مع الشيطان بعدما وضح له الحق ببرهانه القطعي، أو سمع لتلبيسه عليه بأن يوهمه لما لم ير شخصه، إن ذلك الحديث الشنيع إنَّما هو من نفسه وعقله لا من الشيطان، وأنه غير متصف بالإيمانِ وتحقق العقائد ليحزنه بذلك ويسلب عقله ودينه، فإن الإصغاء إليه في ذلك هو سبب شغل السّر[1] وكثرة الوسوسة حتى يتسم بسيمة المجانين، وأهل الحمق. بل الواجب عليه بعد معرفته الحق أن يعرض عن الشيطان إعراضا كليا، ولو أكثر عليه الهذيان بذلك الحديث الباطل آناء الليل وأطراف النهار. كما يعرض عن يهودي أو نصراني ابتلي بمعاشرته، ويسمع منه مثل ذلك الهذيان، بل الواجب أن يرغم هو أنف هذا اللعين، إذا سمع منه في قلبه ذلك الباطل، بأن يفرح عند ذلك فرحا عظيما، ويشكر الله تعالى الذي عافاه مما ابتلي به هذا اللعين، والعياذ[2] بالله تعالى، وليقل عند ذلك مخاطبا للشيطان، ما يقال عند رؤية ذوي المصائب، الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاك به، وفضلني عليك، وعلى كثير ممن خلق تفضيلا، فمن واظب على هذا الذي ذكرناه، وقد أشار إليه المؤلف بقوله. «ولتعرضن» إلى آخره. أيس منه اللعين، ولم يعد معه إلى تلك الوسوسة أبدا، والله تعالى المستعان وبه التوفيق.

---

(1) هكذا في كل الأصول، وفي نسخة ب، د «الشر» وهو تصحيف. (2) في ج وليستعاذ.

فصل في ثبوت صفاته تعالى المعنوية: وإنها قديمة كذاته العَلِيَّةِ

اعلم أن الصفات المعنوية عند المتكلمين، عبارة عن صفات ثابتة للذات لا تتصف تلك الصفات بوجود ولا عدم، معللة بمعان موجودة قائمة بالذات، ولأجل ملازمة المعنوية لتلك المعاني الوُجُودِيَّةِ سميت صفات معنوية وأحوالا معنوية، تنسب إلى المعاني التي هي عللها، ككونه قادرا صفة معنوية؛ لأن علة الاتصاف به الاتصاف بالقدرة، وكذا كونه عالما علته العلم. وهكذا إلى آخرها، وتسمى هذه العلل الملازمة للمعنوية صفات المعاني، وهذا على القول بإثبات الأحوال وصحّة الواسطة بين الوجود والعدَم.

وأما على القول بنفيها فليس هناك إلا الذات. وصفات المعاني الوجودية، ولا معنى عند القائلين بهذا القول لكون الذات عالمة أو قادرة[1] إلا قيام العلم والقدرة بها، فلا حال عند هؤلاء، لا معنوية ولا نفسية، وبالجملة فالمتكلمون على فريقين: فريق ينفي الحال، وفريق يثبته، وحقيقة الحال صفة إثبات لا تتصف بالوجود ولا بالعدم. فالقائلون بنفي الأحوال وأنه لايمكن أن تكون واسطة بين الوجود والعدم، كالشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله تعالى عنه، وكثير من المحققين، ليس عندهم من الصفات إلا صفات المعاني، والقائلون بثبوت الأحوال كالقاضي وإمام الحرمين في أحد قوليه، يقسمون الصفات ثلاثة أقسام: نفسية، ومعنوية، ومعان، ووجه الحصر أن المتحقق من الصفات، إما أن يتحقق باعتبار نفسه أو باعتبار غيره، الأول صفات المعاني الموجودة، والثاني الحال، وهي[2] إما أن يكون الغير الذي به تتحقق ذات الموصوف أو معنى يقوم الموصوف، الأول الحال النفسية، والثاني الحال المعنوية، وجعلها بعض المتأخرين ستة أقسام: ضم إلى هذه الثلاثة ثلاثة أخرى، وهي السلبية والفعلية، والجامعة، لجميع الأقسام، ولهم في تعريف هذه الأقسام عبارات.

---

(1) في ج وقادرة.

(2) في ج وهو.

أما الصفات السلبية فقالوا: إنها عبارة عن كل ما يمتنع أن يوصف به الباري جل وعلا، والتحقيق أنها عبارة عن نفي كل ما يمتنع إلى آخره، وذلك كالقدم، فإنه عبارة عن نفي سبق العدم على الوجود، وكالبقاء، فإنه عبارة عن نفي لحوق العدم للوجود. وكالمخالفة للحوادث، فإنها عبارة عن نفي الجرمية والعرضية ونحوهما من صفات الحوادث، كالوحدانية، فإنها عبارة عن نفي الشريك في الذات والصفات والأفعال، وقد تكون بعض السلوب جائزة في حقه تعالى. ومنهم من يعبر عنها بالسلوب الحادثة، وذلك كعفوه تعالى وحِلمه بعد الجناية، فإنه عبارة عن إسقاط العقوبة مع تحقيق الجناية، [فمعنى الصفة السلبية على هذا التحقيق الذي قلناه، الصفة التي تدل على سلب ما يمتنع اتصاف الباري تعالى به، ومعناها على العبارة الأولى الصفة التي تدل على ما يمتنع اتصاف الباري جل وعلا به، فالقدم مثلا على التحقيق، هو الصفة السلبية، وعلى العبارة الأولى عدمه هو الصفة السلبية، والصفة السلبية على الأولى بمعنى السالبة، وعلى الثاني بمعنى المسلوبة][1].

وأما الصفات النفسية فقيل: إنها عبارة عن كل حال ثبتت للذات غير معللة بعلة تقوم بالذات، وقيل: كل صفة إثبات للذات من غير معنى زائد على الذات، وقيل: هي كل صفة ثبوتية زائدة على الذات، لا يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها، وهي في الحقيقة عبارات راجعة إلى معنى واحد، ويمثلون النفسية في حقه تعالى بكونه واجب الوجود أزليا وأبديا، وفيه نظر، والتحقيق رجوع هذه الصفات إلى السلب، فإن وجوب الوجود راجع إلى سلب قبول العدم أزلا وأبدا، وكونه أزليا أي قديما، راجع إلى سلب قبول العدم في الأزل، وكونه أبديا راجع إلى سلب قبول العدم فيما لا يزال. والمحققون يرون أن الصفات النفسية في حقه تعالى لم نعرف منها شيئا؛ إذ لو عرفناها لكنا قد عرفنا كنه الذات، ولا يعلم الله إلا الله، ومثالها في الحوادث التحيز للجرم، وقبوله للإعراض، فإنهما صفتان واجبتان له غير معللتين بعلة تقوم به.

---

(1) النص ساقط من د.

وأما الصفات المعنوية فهي عبارة عن كل حال ثبتت للذات معللة بمعنى قائم بالذات، وقيل: هي كل صفة لازمة للذات لأجل معنى قائم بالذات.

وأما صفات المعاني فهي عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما، وقيل: هي المعاني الموجبة للأحوال، ومعنى الإيجاب عند أهل الحق الملزومية[1] والاصطحاب، لا التأثير، فبين المعاني والمعنوية تلازم عند أهل السنة.

وأما صفات الأفعال فهي عبارة عن صدور الآثار عن قدرته تعالى وإرادته جل وعلا.

وأما الصفات الجامعة لجميع الأقسام، فهي عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج فيه سائر الأقسام الستة، فمثال الصفات المعنوية كونه تعالى قادرا مريدا عالما حيا سميعا بصيرا متكلما. ومثال صفات المعاني علل[2] هذه الصفات المعنوية أي ملزوماتها، وهي القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، ومثال صفات الأفعال خلق الله جل وعلا ورزقه وإحسانه. ومنهم من يمثلها بالأسماء الدالة عليها كالخالق، والرازق، والمحيي، والمميت، وفيه تسامح لا يخفى. ومثال الصفات الجامعة عزة الله تعالى وجلاله وعظمته وكبرياؤه ونحو ذلك، وللمتكلمين هنا تقسيمات أخر وكلام يطول، تركنا ذلك كله خشية السآمة، وبالله التوفيق.

138 - واعلَمْ بأنَّ صِفاتِ اللهِ ثابِتَةٌ   صِفاتِ مَعْنًى فلا تَغْبَأْ بمُعْتَزِلِ
139 - وأنها عِنْدَ أهْلِ الحَقِّ قاطِبَةً   قَدِيمَةٌ صِفَةٌ لِلذَّاتِ في الأزَلِ

ش – قد اتفق أهل السنة والاعتزال على أنه تعالى قادر مريد عالم حي، سميع، بصير، متكلم. ثم اختلفوا بعد ذلك، فقال أهل السنة قاطبة: إن هذه الأحكام السبعة: المعنوية تلازمها صفات أخرى، وجودية تقوم بذاته تعالى تسمى صفات المعاني: وهي القدرة، الإرادة، العلم، الحياة، السمع، البصر، والكلام، ورأوا لأجل

---

(1) في د اللزومية.
(2) هكذا ورد في – أ – وفي بقية الأصول «على».

التلازم العقلي بين النوعين أنه لو انتفى هذا النوع الثاني. وهو صفات المعاني لانتفى النوع الأول المجمع عليه، وهو الصفات المعنوية، وذلك يستلزم نفي الألوهية، ولاخفاء أن اعتقاد هذا اللازم[1] كفر لا محالة. وذهبت المعتزلة - أذل الله تعالى بدعتهم - إلى نفي هذه الصفات الوجودية التي هي صفات المعاني وقالوا: إن أحكامها المعنوية من كونه تعالى قادرا، مريدا، عالما، إلى آخرها، ثابتة له جل وعلا لذاته من غير صفة تقوم به، ووافقوا على التلازم العقلي بين المعنوية والمعاني. في الشاهد أي في حق الحوادث، فلا يوجد عالم من الحوادث لذاته بلا علم يقوم به، ولا قادر بغير قدرة، وهكذا كل صفة معنوية في الشاهد، فإنهم يوافقون أنها لا توجد إلا مع صفة معنى تقوم بالذات، وإنما فرقوا بين القديم والحادث في التلازم بين المعنوية والمعاني لأوْجهٍ اغتروا بها، منها أنهم قالوا لو عللت الصفات المعنويّة في حقه تعالى مع كونها واجبة له بصفات المعاني لا تنفي وجوبها حينئذ، وصارت ممكنة مستفادا ثبوتها من تلك العلل، وذلك مستحيل في حق من وجب له الغنى المطلق في ذاته وصفاته.

أجاب أئمتنا رضي الله تعالى عنهم عن هذه الشبهة بأن قالوا: معنى كون صفات المعاني علة للصفات المعنوية، [إنها ملزومة لها لا توجد بدونها، لا أن معناه أنها أثرت في ثبوتها حتى يلزم من التعليل حدوث الصفات المعنوية][2] أو إمكانها، وإذا رجع التعليل إلى معنى التلازم لم يلزم من إثباته إمكان ولا حدوث، لأن التلازم كما يعقل بين الممكنين من غير تأثير لأحدهما في وجود الآخر كالجوهر والعرض، وكذلك يعقل بين الواجبين من غير تأثير أصلا، ولا قدح في وجوبها البتة، وهذا كما تقول: إن إرادته تعالى تلازم عمله، وعلمه يلازم كلامه. ومنها أن قالوا: لو كانت صفات الباري تعالى معاني موجودة قائمة بذاته لكان معه جلّ وعلا في الأزل قدماء لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث كيف والاجماع أن القديم واحد؟.

---

(1) في ب: التلازم.　　(2) النص ساقط من د.

أجاب أئمتنا رضي الله تعالى عنهم بأن كثرة الصفات لا تمنع وحدة الموصوف، ولا توجب تركيبه، ولا يقال فيه بسبب ما قام به من الصفات إنه كثير، لا لغة ولا عرفا ولا عقلا، ألا ترى أن الجوهر الفرد موصوف بالوحدة، وإن قامت به صفات عديدة، وما نقلتموه من الإجماع على أن القديم واحد، معناه أن الأزلي الموصوف بصفات الألوهية جل وعلا واحد، لا ثاني له في ذلك أزلا وأبدا، ولا موجود معه في الأزل من الذوات الموصوفة مطلقا، لا أن معناه أن حقيقة القدم مجمع على أنها لا تثبت إلا لشيء واحد من غير نظر، إلى كونه موصوفا أو صفة كما فهمتم، نعم لفظ الواحد يطلق على ما قلناه، وهو الشائع، وقد يطلق على ما ذكرتموه، فازيلوا الاشتراك من اللفظ الذي لبستم به، وقولوا: الأمة مجمعة على أنه لا صفات للقديم تعالى، وأنه وجد في الأزل بلا صفة موجودة تقوم به، فلا تجدون حينئذ إلى صحة هذا الإجماع سبيلا، لا من جهة العقل ولا من جهة النقل، وكيف يصح أن ينعقد إجماع على ما قامت البراهين العقلية على بطلانه؟.

واعلم أن هذه الشبهة هي التي غرّت الفلاسفة حتى أنكروا جميع الصفات، وغرت الإمام الفخر حتى صدر منه في المعالم الدينية من الزّلة ما صدر، والله يهدي من يشاء إلى سواء السبيل. ومنها أن قالوا: لو اتصف تعالى بصفات المعاني التي هي الصفات الوجوديّة لزم تعدد الآلهة؛ لأن تلك الصفات حينئذ تشارك الباري تعالى في أخص وصف له تعالى، وهو القدم لانفراده تعالى به، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم، فيلزم أن تكون تلك الصفات لمشاركتها ذات الباري تعالى في وجوب القدم الذي هو أخص وصفه تبارك وتعالى مشاركة له تعالى في سائر صفاته، فتكون تلك الصفات عالمة، قادرة، مريدة، حيّة، إلى غير ذلك من صفات الإله، فتكون تلك الصفات آلهة، قالوا: فقد لزم من ثبوت صفات المعاني تعدد الآلهة، قالوا: وأيضا إذا كفرت النصارى بإثباتهم الأقانيم الثلاثة وهي: الذات، والعلم، والحياة. فأنتم الذين أثبتم ذلك وزيادة، أولى بالتكفير.

أجاب أئمتنا رضي الله تعالى عنهم بأن القدر المشترك بين الذات والصفات لا يصح أن يكون أخص أوصاف الذات، كيف وهو سلب إذ هو عبارة عن نفي سبق العدم، والباري جل وعلا موجود. وأخص وصف الموجود لا يكون عدميا، لأن الأخص مقوم لحقيقة الشيء، والحقائق الوجودية لا تتقوم بالحقائق العدمية.

وبالجملة فالأخص لا يكون إلا وصفا ثابتا ذاتيا، ثم ليس كل ذاتي أي مقوم للماهية أخص، فإن الحيوانية ذاتية للإنسان، وليست أخص وصفه، بل الأخص هو الوصف الثابت الذاتي الذي به تقومت الماهيّة، وامتازت عن غيرها، كالنفس الناطقة أي المفكرة بالقوة[1] للإنسان مثلا، فإذا كان الوصف سلبا كالقدم، فبينه وبين الأخص مراحل بعيدة، وليس معنى الأخص الذي يلزم من الاشتراك فيه، الاشتراك في الأعم، ما تتميز به الماهية وتنفرد به كما زعمتم معشر المعتزلة، إذِ الضحك بالقبول مما تتميز به ماهية الإنسان وتنفرد به، وهو عرضي لها، ليس بذاتي لها، فضلا عن أن يكون أخص. وأيضا تعبيركم بأن الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم، أي هو علة له، عبارة فاسدة لاقتضائها أن الاشتراك في الأعم لا يوجد بدون الاشتراك في الأخص الذي هو علته، لاستحالة وجود المعلول بدون علته، كيف والفرس والإنسان مشتركان في الأعم الذاتي، وهو الحيوانية، مع عدم اشتراكهما في الأخص وهو الناطقية، أو الصاهلية، وإنما العبارة السّديدة أن يقال الاشتراك في الأخص ملزوم للاشتراك في الأعم، فقد أسأتم معشر الجهلة لفظا ومعنى.

أما قولهم كفرت النصارى بإثباتهم الذات، والعلم، والحياة، فخطأ، إذ لم يكفرهم المسلمون بمجرد إثباتهم ذلك، بل إثباتهم لها الألوهية، وإدعائهم لها أحكام الذوات، وإنها آلهة ثلاثة، كما قال تعالى: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الذينَ قالُوا إنَّ اللهَ ثالِثُ ثلاثَةٍ**﴾[2].

---

(1) في ب: بالقوة مثلًا.

(2) سورة المائدة: 73.

واعلم أن المعتزلة استثنوا مما قالوا، من إنكار صفات المعاني، صفة الكلام فوافقوا أهل السنة على أنه تعالى متكلم بكلام، لكن خالفوهم في معنى الكلام الثابت له تعالى، فهم جعلوه حروفا وأصواتا يخلقها الله تعالى في محل من الأجرام، يتكلم بها جل وعلا من غير أن يقوم به هذا الكلام، قالوا، لأن الكلام لا يكون إلا حادثا، وقيام الحوادث بذاته مستحيل. فمعنى كونه تعالى متكلما عندهم أنه خالق الكلام في غيره، وجاءهم هذا الفساد من حصرهم الكلام في الحروف والأصوات، وسيأتي تحقيق الكلام معهم في ذلك إن شاء الله تعالى، واستثنى أيضا معتزلة البصرة كونه جل وعلا مريدا فقالوا: مريدا بإرادة حادثة لا في محل. فالتزموا في ذلك ثلاثة أمور كلها مستحيلة: أحدها تجدّد الأحوال الحادثة على الأزلي[1] جل وعلا، وذلك يؤدي إلى حدوث من وجب قدمه تبارك وتعالى، وقد تقدم بسط الاستدلال بحدوث الصفة على حدوث موصوفها، في فصل حدوث العالم.

الثاني: قيام المعنى بنفسه وهو مستحيل ضرورة.

الثالث: عود حكم الصفة إلى محل لم تقم به، فإنهم جعلوه سبحانه مريدا بإرادة لم تقم بذاته، ولا لها بها اختصاص، وأُلزموا أيضا مخالفة أصلهم في نفي صفات المعاني، من حيث لم يقولوا: مريد لنفسه بلا إرادة تقوم به، كما قالوا: قادرٌ لنفسه بلا قدرة تقوم به، ويلزمهم أيضا في حدوث إرادته تعالى التسلسل من أنها عندهم فعل حادث مختص بوجوده بدلا عن العدم. وبزمان معيّن بدلا عن غيره، فيفتقر في تخصُّصها بهذين الجائزين إلى إرادة أخرى حادثة على أصلهم كما افتقرت سائر الحوادث المختصّة ببعض الجائزات إليها، ثم ننقل الكلام إلى تلك الإرادة الأخرى الحادثة، فيلزم فيها ما لزم في الأولى، وهكذا أبدا، وذلك يستلزم أن يوجد من كل حادث يخلقه الله تعالى من الحوادث ما لا نهاية له، ولا أول لآحاده، وذلك مما لا تخفى استحالته على كل عاقلٍ، ولهم هنا اعتذارات من

---

(1) في د الازل.

الهوس هي أقبح من المعتذر عنه، لا حاجة إلى إيرادها وتسويد الصحف بها، ثم يلزمهم أيضا في هذا المذهب الشنيع قيام الحوادث بذاته تعالى، إذ الإرادة[1] الحادثة وإن لم يقولوا بقيامها بذاته تعالى، فقد قالوا بقيام أحوالها الحادثة بذاته تعالى، ولا فرق في الدلالة على الحدوث بين تجدد الأحوال المعنوية الحادثة على الذات، وبين تجدد معانيها.

وذهب الكعبي[2] والنجار[3] وأتباعهما من المعتزلة - أذل الله جميعهم، وأظهر فضيحتهم لكل مؤمن - إلى إنكار صفة الإرادة أصلا، وتأوّلوا كونه تعالى مريدا لمّا رأوا أن السمع ورد باطلاقه، فقال الكعبي: معناه بالنسبة إلى أفعاله تعالى أنه خالقها ومنشئها، وبالنسبة إلى أفعال عباده أنه آمر بها، وقال النجار: معنى كونه مريدا أنه غير مغلوب ولا مستكره، ففسر الصفة الوجودية المتعلقة بصفة سلبية لا تعلق لها، والدليل على ردّ هذا المذهب، هو الدليل على ثبوت كونه تعالى مريدا، وقد تقدم، وسيأتي أيضا إن شاء الله تعالى.

وأما الفلاسفة - أهلك الله تعالى جميعهم وأخلى الأرض من معتقداتهم - فقد أنكروا صفات الباري تعالى كلّها المعنوية والمعاني، وجعلوا نشأة العوالم إنما هي باللزوم والإيجاب، أي التعليل لذاته من غير اختيار، وقد سلكت المعتزلة آثارهم بتغير ما، نعوذ بالله من الفتن المضلة والأهواء المردية، وأحيانا الله تعالى وأمتنا على اتباع السنة، وأنالنا من عصمته وتوفيقه ما يكون لنا في الدنيا والآخرة أعظم جنة، آمين يا رب العالمين، بجاه نبيك ومصطفاك سيدنا ومولانا محمد ﷺ ورضي عن آله وصحبه أجمعين.

---

(1) في ب الارادات الحادثة.

(2) هو عبد الله بن أحمد أبو القاسم الكعبي من أئمة المعتزلة واليه تنسب الفرقة الكعبية ولد ببلخ وتوفي ببغداد سنة 317 هـ. وفيات الأعيان 43/3، والشذرات 281/2.

(3) هو الحسن بن محمد أبو عبد الله النجار متكلم معتزلي خالف أصحابه في أشياء ووافق المرجئة وأهل السنة في أشياء عاش في عصر المأمون توفي سنة 220 هـ. منجد الأعلام.

قوله: «وإنها عند أهل الحق قاطبة قديمة»، يعني أن أهل الحق أجمعوا على أن كل صفة تقوم بذاته تعالى فهي واجبة الوجود، لا تقبل العدم لا أزلا ولا أبدا، كما هو حكم ذاته جل وعلا، إذ لو قبلت صفاته جل وعلا العدم لكانت هي وأضدادها حوادث، والذات العلية لا يمكن أن تعرى عن الصفات، فيلزم أن تكون حادثة إذا قدر أن صفاتها حادثة، لأن ما لا يعرى عن الحوادث يلزم أن يكون حادثا ضرورة، كيف وقد سبق بالبرهان القطعي وجوب قدمه تعالى وبقائه، وأيضا فالصفات التي يتوقف وجود العوالم على اتصاف الباري تعالى بها، وهي القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، لو كانت حادثة لكانت من العوالم، فيتوقف وجودها على اتصاف الباري تعالى الذي أوجدها بأمثالها قبلها.

ثم ننقل الكلام إلى تلك الصفات الأخرى التي اتصف الباري تعالى بها قبل إيجاده أمثالها بعدها، فيلزم فيها ما لزم في الأول، ثم كذلك ويلزم التسلسل أو الدور، وكلاهما مستحيل، وبالله التوفيق.

ص -

140 - وَلَا يقالُ لَهَا غَيْرُ مُخالِفَةٍ[1] لِلذَّاتِ مِن جِهَةِ الإِيهَامِ فَامْتَثِلِ

ش - يعني أن صفاته تعالى وإن كنا نقطع بأنها معانٍ قديمةٌ قائمةٌ بذاته تعالى، وليست عين ذاته جل وعلا، فلا يصح أن نطلق عليها في العبارة أنها غير ذاته، أو مخالفة لها، كما لا يصح أن يطلق عليها ذلك فيما بينها لما يوهمه لفظ الغير، والخلاف[2] من صحة العدم والمفارقة إذ الغيران هما الأمران اللذان يصح وجود أحدهما بدون الآخر، والخلافان هما اللذان يصح اجتماعهما وارتفاعهما، وهذا المعنى المستحيل هو الذي أشار إليه المؤلف بقوله: «من جهة الإيهام»، وما ذكر من المنع من إطلاق لفظ الغير على الصفات هو متفق عليه. وأما المنع من إطلاق لفظ الاختلاف فهو مذهب الشيخ الأشعري، وأحد قولي القاضي أبي بكر الباقلاني

(1) في د: «غير ولامخالفة» بزيادة «ولا».
(2) هكذا في - أ -. وفي ب المخالف. وفي ج الخالف.

رضي الله تعالى عنهما، وللقاضي قول آخر بجواز إطلاق لفظ الخلاف في صفات الباري تعالى وإن لم تكن أغيارا، لأن حقيقة الخلافين عنده ما لا ينوب أحدهما مناب الآخر، ولا شك أن القدرة لا تنوب مناب العلم، وكذا العلم لا ينوب مناب الإرادة. وكذا الصفات لا تنوب مناب الذات، وكما منع في الصفات أن يقال إنها غير الذات، كذلك يمنع أن يقال إنها عين الذات، لاقتضاء هذا اللفظ نفي الصفات. واتحادها مع الذات، وذلك مستحيل قطعا. وبالله تعالى التوفيق.

فصل في الحياة والسمع والبصر:

141 - حَيٌّ سمِيعٌ بَصِيرٌ لا بِجَارِحَةٍ ... كَمَا يَلِيقُ بِهِ سُبْحَانَهُ فَقُلِ

142 - وغَيْرُ هذا ضَلالٌ لا خَفَاءَ بِهِ ... عَقْلًا ونَقْلًا بِلا شَكٍّ ولا وَهَلِ

143 - إِذِ الكَمَالُ لِذِي الجَلَالِ خالِقُنَا ... مُنَزَّهٌ عَنْ صِفَاتِ الشِّبْهِ والمَثَلِ

144 - وقِيلَ مَعْنَاهُما لِلْعِلْمِ مَرْجِعُهُ ... قالَ الأئِمَّةُ هذا غَيْرُ مُعْتَدِلِ

لمَّا نبه المؤلف في الفصل السابق على مذهب أهل الحق من إثبات صفات المعاني لله تعالى على طريق الإجمال، شرع في إثباتها له جل وعلا على طريق التفصيل، فذكر في هذا الفصل منها ثلاث صفات وهي: الحياة، والسمع، والبصر.

أما الحياة فلا خفاء في وجوبها له تعالى بشهادة جميع الحوادث على ذلك، لأن كل حادث يتوقف حدوثه على اتصاف محدثه بوجوب القدرة له، والإرادة، والعلم، والاتصاف بهذه الصفات موقوف على الحياة، إذ هي شرطها، فلو انتفت الحياة لانتفت القدرة، والإرادة، والعلم. ولو انتفت هذه الصفات عن الإله جل وعلا لاستحال أن يوجد حادث من الحوادث، كيف وقد شوهد من الحوادث ما لا يُقْدَرُ على حصره.

وأما السمع والبصر فهما صفتان واجبتان لله تعالى، وقد اتفق المسلمون على ذلك، واحتج جمهور أهل الحق على ثبوتهما له تعالى بأنه جل وعلا حيٌّ، وكل حيٍّ فإنه يصح اتصافه بالسمع والبصر، ومتى صحّ اتصاف حيٍّ بصفة فلا بدّ أن يتصف بها أو بضدها، وضد السمع والبصر، الصم والعمى، وهما من صفات النقص، فيمتنع اتصافه تعالى بهما، فيلزم اتصافه جل وعلا بالسمع والبصر. والتحقيق الاعتماد في ثبوت هاتين الصفتين على النقل؛ لأن الاعتماد فيهما على الدليل العقلي السابق ضعيف، لأن ثبوت الكمال لهما إنما تقرر في الشاهد، ولا يلزم من كون الشيء كمالا في الشاهد أن يكون في الغائب كذلك، ألا ترى أن اللذة والألم في الشاهد كمال، وهما ممتنعان على الله تعالى، لأنهما من عوارض الأجسام، وذاته تعالى مباينة لسائر الذوات، وكذا حياته تعالى مخالفة لحياتها، فلا

يلزم من صحة شيء على سائر الأحياء صحته عليه جل وعلا. ولذا لا يصح عليه الجهل، والظن، والسهو، والنفرة، والألم، واللذة، مع صحتها على سائر الأحياء، وذاته جل وعلا لم تعرف حتى يعلم أن هذين الوصفين كمالان في حقه، يصح اتصافه بهما، بحيث يلزم إذا لم يتصف بهما أن يتصف بأضدادهما، وإنما نعرف من صفاته جل وعلا بالعقل ما دلت عليه أفعاله، فإن لم يدل الفعل لجأنا إلى السمع فإن لم يرد وجب الوقفُ، ولا شك أن السمع، واردٌ في هاتين الصفتين. فمنه قوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾[1]، وكقوله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[2]، وكقوله جل وعلا: ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾[3] وكقوله جل اسمه: ﴿الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ﴾[4]. واحتج إبراهيم عليه السلام في نفي ألوهيّة الأصنام بقوله تعالى: ﴿لِمَ تَعْبُدُ ما لا يَسْمَعُ ولا يُبْصِرُ﴾[5]. فلو كان معبوده كذلك لم تتم له حجة، وقد قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾[6] وإذا ثبت أن الاتصاف بهاتين الصفتين لا يتوقف عقلا على الجارحة ولا على الاتصالات الجسمانية، ودلّ التصريح بهما على أنهما صفات كمال وجب اعتقاد ما دلت عليه الآية، ولا محوج للتأويل لا عقلا ولا سمعا، وحمل اللفظ على احتماله البعيد مجازٌ وشرطه القرينة. ومع عدمها لا يجوز المصير إليه لما فيه من إثبات المشروط بدون شرطه، فتعيّن البقاء مع تلك الظواهر. وهكذا القول في جميع ما ورد من أحكام الآخرة. متى كان ظاهره جائزا وجب اعتقاده إلا أن يدل دليل على امتناعه. ثم متعلق السمع والبصر في حقه تعالى كل موجود لا بعض الموجودات كما في حقنا، فليس سمعه جل وعلا مقصورا على الأصوات، بل يسمع جل وعلا ذاته وصفاته في الأزل، وفيما لا يزال، ويسمع فيما لا يزال ذوات العوالم وجميع أعراضها. قوله: «وقيل معناهما للعلم مرجعه»، يعني أن الجمهور من أهل الحق يقولون السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم، مباينتان له بالحقيقة، وإن كانا مشاركين في أنهما صفتان كاشفتان، يتعلقان بالشيء على ما هو به، وهذا أحد قولي الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه.

(1) سورة طه: 46. (2) سورة الشورى: 11. (3) سورة العلق: 14.
(4) سورة الشعراء: 218. (5) سورة مريم: 42. (6) سورة الأنعام: 83.

والقول الثاني على ما نقله عنه ابن التلمساني في شرح المعالم أنهما من جنس العلم. إلا أنهما لا يتعلقان إلا بالموجود، والعلم يتعلق بالموجود، والمعدوم، والمطلق، والمقيد. قال: وكلاهما مع ذلك صفتان زائدتان على علمه تعالى، وعزا المقترح[1] هذين القولين لجماعة أهل السنة لا للشيخ بالخصوص، وقد احتجّ الفخر على ردّ الثاني بأن إذا علمنا شيئا ثم أبصرناه أو سمعناه وجدنا بين الحالين تفرقة بديهية، وذلك مما يدل أن الإبصار والسماع مغايران للعلم.

وقد اعترض ابن التلمساني هذه الحجة بأن مجرد التفرقة لا ينتج أن تكون التفرقة بينهما تفرقة نوعية، ولا أنهما نوعان خارجان عن العلم، وهو محلّ النزاع، ولا مانع من رجوع التفرقة إلى كثرة المتعلقات وقلتها، فإنّ بصرنا يتعلق بالهيئات الاجتماعية، ولا يتعلق علمنا بذلك في حال الغيبة، ولذلك يقال: ليس الخبر كالعيان، أو يقال ما المانع من رجوع التفرقة في حقنا إلى اختلاف محل العلمين، فعند الرؤية يكون العلم حاصلا بالقلب. والعين، وعند الغيبة يبقى في القلب بخلق أمثاله ويعدم من العين.

(وفي المحصّل) للفخر قال: اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير. فقالت الفلاسفة (والكعبيّ) (وأبو الحسن)[2] البصري: هو عبارة عن تعلق علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات. وقال الجمهور منّا ومن المعتزلة والكراميّة: هما صفتان زائدتان على العلم. ونقل غيره عن (الجبائي)[3] وابنه من المعتزلة، أنّ معنى السمع والبصر عندهما شاهدا وغائبا هو الحيّ الذي لا آفة به. ولا يخفى بطلان هذا

---

(1) محمد بن محمد بن محمد بن سعد بن عبد الله البروي ابو منصور الشافعي مصنف كتاب «المقترح في المصطلح» المتوفي سنة 567 هـ شرحه الفقيه تقي الدين أبو الفتح مظفر بن عبد الله المصري المعروف بالمقترح. ترجمة في وفيات الأعيان 225/4 وشذرات الذهب 279/4 والوافي 279/1 والمنتظم 239/10 وطبقات السيكي 182/4 وعبر الذهب 200/4.

(2) هو الحسن بن الحسن البصري امام اهل البصرة، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر رضي الله عنه. وسمع خطبة عثمان، أبوه مولى زيد بن ثابت وكان من فصحاء زمانه، توفي سنة 110 هـ ترجمة في وفيات الأعيان 69/2، الشذرات 131/1 ومعجم المفسرين 148/1. وما نعرفه يسمى (الحسن البصري).

(3) هو أبو علي الجبائي وابنه هو ابو هاشم الجبائي.

القول. فإن الحياة ليست من الصفات المتعلقة، والسميع والبصير من الصفات المتعلقة، وسلب الآفة، لا اختصاص له بغير من سُلب عنه، ولأن الإنسان يحسّ من نفسه كونه سميعا بصيرا، والعدم لا يحسّ، ولأنه لو صحّ ذلك لصحّ أن يقال: العالم والقادر هو الحي الذي لا آفة به، ولم يقولوا به.

قوله: «قال الأئمة هذا غير معتدل»، يعني أن الأئمة ضعّفوا هذا القول الذي يقول برجوع السمع والبصر إلى العلم، وأنه غير معتدل، أي غير مستقيم على موازين النظر، لما أدركه العقل في الشاهد من الفرق الضروري بين حقيقتي السمع والبصر وبين حقيقة العلم، ولأن الأصل في الأسماء الحسنى عدم ترادفها. ومن أسمائه تعالى السميع البصير العليم. فالأصل حملها على التباين حتى يدل دليل على خلاف ذلك، وبالله تعالى التوفيق.

فصـل في العِلْـمِ

ص -

145 - وَهُوَ العَلِيمُ بِعِلْمٍ قَدْ أحَاطَ بِهِ   فـي كُـلِّ مُنْفَصِـلٍ بَـلْ كُـلِّ مُتَّصِلِ

146 - فَلَيْسَ يَخْفَى عَلَيْهِ كُلُّ ما هَجَسَتْ   بِـهِ الـضَّـمـائِرُ مـن قَـوْلٍ ومـن عَـمَلِ

147 - كَمَا أحاطَ وأحْصَى عِلْمُه عَدَدًا   فـي كُـلِّ عُـلْـوٍ عَـلَا أو كُـلِّ مُنْسَفِلِ

لا خفاء أن من صفات الله تعالى الواجبة له جل وعلا عقلا ونقلا صفة العلم.

ودليل وجوبه له تعالى أمران: عام وخاص.

أما العامُّ فهو مجرد إيجاده تعالى لكل حادث؛ لأنه لمّا بطل بالبرهان القطعي أن يكون إيجاده تعالى للحوادث بطريق العلة أو الطبيعة. بل بطريق القصد والاختيار لزم قطعا أن يكون تعالى عالما بكل حادث، قصد إلى إيجاده وإعدامه، إذِ القصد إلى الشيء مع الجهل به مستحيل، ولما كانت الماهيات المطلقات لا يمكن دخولها في الوجود إلا مع تخصصها بزمان، ومحل، وكيفية، ووضع، ومقدار، وكل وجه وجدت عليه أمكن في العقل وقوعها على خلافه أو مثله. ولا يتخصص إلا بالقصد إليه، وجب أن يكون عالما بها من كل وجه، وذلك أدل دليل على أنه تعالى عالم بالجزئيات، لا كما تقول الفلاسفة - أبعدهم الله تعالى - إن علمه جل وعلا «أي معلومه»[1] لا يكون إلّا كليّا - تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا -، وإذا شهدت الحوادث كلها بعلم الله تعالى بها، لزم أن يكون علمه تعالى غير قاصر عليها، بل هو عام لكل ممكن وجد أوّلًا، ولكل واجب، ولكل مستحيل، إذ لو تعلق علمه تعالى ببعض ما يصح أن يعلم دون بعض لزم الافتقار إلى الفاعل المخصّص حتى يخلق في الذات العلم ببعض المعلومات، والجهل أو غيره من أضداد العلم ببعضها فيكون العلم حادثا وهو مستحيل، لأنه يستلزم حدوث الذات المتصفة به من حيث إنها حينئذ تصير ملازمة للعلم، أو ضده الحادثين، وما لازم الحادث فهو حادث، فتعين أن علمه جل وعلا واجب الوجود لا يقبل العدم لا أزلا ولا أبدا، عام التعلق لكل واجب، وكل مستحيل، وكل جائز.

(1) ما بين المعقفين ساقط من - أ - ومثبت في بقيتها.

وأما الخاص فلا يخفى بضرورة المشاهدة أن عجائب مصنوعاته جل وعلا ودقائق محاسنها مما لا يحيط بها وصف واصفٍ، ومن جوّز صدور تلك العجائب مع كثرتها وخروجها عن حد الحصر من الجاهل على سبيل الاتفاق، كان معاندا للحق، جاحدا للضرورة، وسقطت مكالمته لخروجه عن حيز العقلاء. وقول من قال قد يقع الفعل المحكم من الجاهل مرّة على سبيل الاتفاق ولا يدل، فكذا[1] يجب أن لا يدل إذا وقع مرات هو نظير قول القائل إذا لم يفد خبر الواحد العلم فلا يفيد خبر الجماعة، وإذا لم يَرْوِ قليل الماء فلا يروي كثيره، وإذا لم تنتج المقدمة الواحدة فلا تنتج المقدمتان، ولا شك أن التسوية في ذلك خلاف الحس والعادة والعقل.

فإن قيل ينتقض هذا الدليل بما يتخذه النحل بغير آلة من البيوت المحكمة المُسدسة التي لا يعرف وضع مثلها إلا المهندسون، واختارت خصوصية هذا الشكل لجمعه بين مصلحتين وهما قربه من شكل الدائرة. القريب من شكل النحلة، والأمن معه من فرج تبقى بين الأشكال ضائعة لغير فائدة، حتى يستعان بكل وجه منه في بناء مسدس مثله، ومعرفة كون الجمع بين هاتين المصلحتين خاصًا بهذا الشكل المسدس. مما لا يستخرجه إلا أذكياء المهندسين بعد سبر وبحث عظيمين، ومعلوم أن النحلة هي من الحيوان غير العاقل، وقد صدر من فعلها ما صدر، فكيف يصح مع هذا أن يستدل بإحكام الفعل، واشتماله على دقائق الصنع على علم صانعه.

فالجواب أنك قد عرفت أن معتقد أهل السنة رضي الله تعالى عنهم أن الله جل وعلا منفرد بخلق كل حادث لا تأثير لغيره على العموم في أثرٍ ما أصلا، وأن الأفعال التي يتصف بها العقلاء وغيرهم كلها منسوبة إلى الله جل وعلا خلقا واختراعا، وإن كان بعضها ينسب إلى بعض من يتصف بها كسبا من غير تأثير، ولا اختراع له أصلا، فليس في الوجود عند أهل السنة إلا الله جل وعلا، موصوفا بصفاته العلية، وكل ما سواه تعالى من الكائنات فهي مخترعاته وأفعاله بلا واسطة، فالشكل المسدّس الذي اتخذته النحل إذًا ليس لها فيه تأثير أصلا، بل ولا الكسب

(1) كذا في «أ، ج» وفي ب، د «فكذلك».

من غير تأثير لما يأتي في فصل إبطال التولد من امتناع تعلق القدرة الحادثة بغير محلها، وإنما وقوع ذلك الشكل بمحض خلق الله تعالى جل وعلا، واختراعه بلا واسطة في ذلك البتة، ثم ألهم سبحانه النحل لاتخاذها مسكنا، كما ألهم سائر الحيوانات لمصالحها، كما قال جل من قائل: ﴿الذي أعطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَه ثُمَّ هدَى﴾[1] فذلك الشكل من جملة مخلوقات الله تعالى، التي تدل على عظم علمه تعالى، ولو سلمنا أن ذلك الشكل من فعلها على طريق الكسب لا على طريق الاختراع، فلا نُسلّم أنها غير عالمة به حينئذ، بل خرقت في حقها العادة، وألهمت علم ذلك. وخلق لها كما خلق العلم للنملة بسليمان عليه السلام وبجنوده، حتى قالت: ﴿يا أيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَساكِنَكُمْ﴾[2] ولا خفاء في دلالة فعلها هذا على علمه تعالى في هذا الوجه، كما دلّ في الوجه الأوّل، وذلك أن علمها بهذا الشكل على هذا الوجه، إنما هو بإعلام الله تعالى وخلقه ذلك فيها، ولا شك أن تعليم دقائق العلم[3]، وخلقها لمن ليس أهل لمطلق العلم عادة - فكيف بدقائقه - من أدل دليل على شرف علمه تعالى، وباهر قدرته ونفوذ إرادته، وانقياد جميع الممكنات لمشيئته جل وعلا.

وقد ضعّف (إمام الحرمين) في البرهان دلالة الإحكام على العلم، وقال: لا معنى للإحكام سوى أن الأكوان خصصت الجواهر بأحياز حتى انتظم منها خطوط مستقيمة، ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم، وإنما الكلام مع الخصم بعد كونه تعالى صانعا مختارا، والاختيار دليل كونه عالما.

واعترض عليه ابن التلمساني رحمه الله تعالى بأن الإحكام لا نسلم رجوعه إلى مجرد تخصص الجواهر بأكوان، بل هو يرجع إلى اختصاص بأكوان وكيفيات خاصّة وضرب من الصفات، والأعراض على مقدار، وكل شيء عنده بمقدار. ثم دلالة غير الإحكام من وقوع الفعل على وفق الاختيار. وإن كان متبجا لا يمنع من

---

(1) سورة طه: 50.

(2) سورة النمل: 18.

(3) في ب وج العلوم.

دلالة الإحكام عليه، بل دلالة الإحكام أوضح، لأنه يدل على العلم بالضرورة، والاختيار يدل عليه بالنظر انتهى.

قلت: فخرج من هذا أنه يصح الاستدلال على كونه تعالى عالما بوجهين: الإحكام والاختيار. وأن الأول أوضح من الثاني، وقد بينا فيما سبق وجه الاستدلال بالاختيار.

فقول المؤلف «بعلمٍ قد أحاط به»، الضمير الفاعل لإحاط يعود على الله تعالى، والباء في به سببية، وضميره يعود على العلم، ومعنى أحاط: عَلِمَ علمًا عامًّا. يقول: إنه تعالى عَلِمَ في أزله علم إحاطة كل معلوم انفصل عن غيره، أو اتّصل به، بسبب ما قام بذاته العلية من العلم المحيط، لا أنه جل وعلا علم بذلك بذاته من غير وجود علم يقوم به، كما تقوله المعتزلة القائلون بإثبات أحكام الصفات للذات العلية مع إنكارهم للصفات، قوله «كما أحاط وأحصى علمه». الظاهر أن الكاف للتعليل. لقوله فليس يخفى عليه، وبالله تعالى التوفيق.

ص -

148 - ولا يُقَالُ لِعِلْمِ اللهِ مُكتسَبٌ كذا التَّجَدُّدُ أيْضًا غيْرُ[1] مُعْتَدِلِ

149 - كذا التَّعَدُّدُ لَا المَعْلُومُ يوجِبُهُ بَلْ هُوَ مُتَّحِدٌ للوَصْفِ في الأزَلِ

150 - قَدْ قَدَّرَ الخَلْقَ والأرْزاقَ في أزَلٍ بَلْ كُلُّ شَيْءٍ نَعَمْ يُبْدِيهِ في أجَلِ

ش - أما ما ذكر من استحالة الكسب على علمه تعالى فظاهرٌ؛ لأن العلم الكسبيّ لا يكون إلا حادثا، وعلمه تعالى يجب له القدم ويستحيل عليه الحدوث، وقد قدّمنا برهان وجوب قدم صفاته تعالى، واستحالة اتصافه تعالى بالحوادث، في فصل ثبوت صفاته المعنوية، وإنما قلنا أن الكسبيّ لا يكون إلا حادثا، لأنه إما أن يفسر بالعلم الحاصل عن النظر وهو الذي غلب عليه العرف، أو بما تعلقت به القدرة الحادثة، ولا يخفى تجدد العلم الكسبي وحدوثه على كلا التفسيرين، وهذا التفسير الثاني هو معناه الأصلي. وعليه فهل يستلزم العلم الكسبيُّ سبق النظر عقلًا

(1) في - أ - تصحيح في الهامش على نسخة بخط الناظم «ليس القول من قبل» والتصحيح بخط الناسخ.

أو عادةً، أما في العقل فيجوز لو خرقت العادة إحداث علم وإحداث قدرة عليه من غير تقدم نظر قولان. والثاني منهما مذهب (إمام الحرمين) وهو الحق، لأن قبول الجوهر للعلم والقدرة الحادثة المتعلقة به نفسيٌّ له، وتقدم النظر لا يصلح أن يكون شرطا للقدرة الحادثة التي يكتسب بها العلم؛ لأن هذه القدرة إنما توجد مقارنة لوجود العلم، والنظر ينافي العلم، ولا يوجد في زمانه ولا يصح أن يكون شرطُ الشيء ما لا يوجد إلّا حال عدمه. وأما عدم اشتراط النظر في العلم فالاتفاق على أن العلم النظري يجوز أن يقع ضروريا.

وإذا عرفت استحالة الكسب على علمه تعالى لاستلزامه حدوثه، عرفت أن ما وقع في الكتاب والسنّة موهما ظاهره حدوث العلم[1] وكسبه، يجب القطع بأن ظاهره غير مراد، وذلك كقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ فَتَنَّا الذِينَ من قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الذِينَ صَدَقُوا ولَيَعْلَمَنَّ الكَاذِبِينَ**﴾[2]، فلا يصح أن يكون المراد أنّه يتجدد له تعالى بالفِتْنةِ أي الاختبار علمٌ بالصادق والكاذب من خلقه، كيف وعلمه جل وعلا واجبٌ أزليٌّ محيط بكل معلوم، وعلى وفق علمه القديم المتعلق أزلا بما لا نهاية له من المعلومات، ووفق إرادته النافذة وبقدرته العامة تجري الكائنات كلّها، ﴿**أَلَا يَعْلَمُ مَن خَلَقَ وهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ**﴾[3] وتأويل الآية أن المراد الإخبار بأنّه تعالى يجازي المكلفين بما علم منهم أزلا من خير أو شر، فاطلق العلم على الجزاء المتأخر عن وقوع أمارته من خير أو شرّ؛ لأن وقوع ذلك كله على وفق علمه جلّ وعزّ، وتسمية الجزاء بالعلم من باب تسمية المتعلّق باسم المتعلّق، وهو مجاز شائع في اللسان. والفتنة في الآية قال بعض المفسرين هي الامتحان بشدائد التكليف من مفارقة الأوطان، ومجاهدة الأعداء، وسائر الطاعات الشاقة، وهجر الشهوات والملاذ، وبالفقر والقحط وأنواع المصائب في الأنفس والأموال، ومصابرة الكفّار على أذاهم وكيدهم وضررهم.

---

(1) ورد في – أ – العالم وفي غيرها «العلم» وهو أحسن.
(2) سورة العنكبوت: 3.
(3) سورة الملك: 14.

قالوا والمعنى أحسب الذين أجروا كلمة الشهادة على ألسنتهم، وأظهروا القول بالإيمان أنهم يتركون لذلك غير ممتحنين بل يمتحنهم الله تعالى بضروب المحن أي يفعل معهم كفعل الممتحن حتى يبلوَ صبرهم، وثبات أقدامهم، وصحة عقائدهم، ونصوع نياتهم، ليتميّز المخلص من غير المخلص، والراسخ في الدين من المضطرب، والمتمكن من العابد على حرف انتهى.

قال ابن عطية[1]: «والصدق والكذب يعني في الآية على (ما بهما)[2] أي من صدّق فعله قوله ومن كذّبه[3]» انتهى.

وكما لا يقال في علمه تعالى إنه مكتسب كذلك لا يقال إنه ضروري لإيهامه اقتران الضرر بالعلم أو الحاجة كعلمنا بجوعنا وآلامنا، وكذلك يمتنع إطلاق البديهي على علمه تعالى، وهو كالضروري إلّا أنّه لا يقترن بضرر ولا حاجة، وإنما استحال إطلاقه على علمه جل وعلا، لأنّه يُشعر بالحدوث. إذ يقال بده النفس الأمر إذا أتاها بغتة بغير سابقة شعور بمقدّمات تُغلّب على الظّن وجوده.

والحاصل أن العلم الحادث ينقسم إلى ثلاثة أقسام: ضروري، وبديهي، وكسبي، ولا يُطلق واحد منها على علمه تعالى. قوله «كذا التجدّدُ»، يعني كذلك التجدد لا يقال في علمه تعالى، وإن كان ذلك التجدد للعلم بلا مؤونة كسب لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث مطلقا.

قوله «كذا التعدد لا المعلوم يوجبه»، يعني أن علمه تعالى ليس له تعدّد بعدد المعلومات، بأن يعلم كل معلوم بعلم يخصه كما هو في حقنا، بل هو جل وعلا يعلم المعلومات التي لا نهاية لها بعلم واحد. ولهم في ذلك أدلة أخصرها أن علمه

---

(1) هو عبد الحق بن غالب بن عبد الملك بن غالب ابن عطية الامام في التفسير والعالم الفقيه والحديث ولد سنة 480 هـ وتوفي سنة 542 هـ ترجمته في بغية الملتمس 376 والديباج 174، طبقات المفسرين للداودي 23/2 ، والعبر للذهبي 43/4، والشذرات 39/4 والصلة 432/2 ومعجم المفسرين 413/2.

(2) هكذا في الأصل - أ - وفي بقية الأصول «على بابها». وفي شرح ابن عطية 200/12 ط المغرب «على بابها» وهو الصحيح.

(3) النص في شرح ابن عطية.

تعالى، لما وجب له التعلق بما لا نهاية له لئلا يلزم حدوثه وافتقاره إلى المخصص لو اختصّ تعلقه ببعض المعلومات دون بعض، وإذا وجد للعلم الواحد العموم أزلا فلو وُجِدَ له تعالى علمٌ ثان لوجب أن يكون مثل الأوّل في الحقيقة والأزلية والعموم، وذلك يستلزم اجتماع المثلين وتحصيل الحاصل.

قوله: «بل هو متحد للوصف في الأزل»، الأظهر عود الضمير على الله تعالى ليفيد وجوب وحدة كل صفة من صفاته تعالى، كالحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، ومراده بالوصف الصفة أي هو تعالى متحد الصفة في الأزل أي كل صفة من صفاته متحدة لا تعدد فيها، وبرهانها ما قدمناه، وبل هنا إضراب انتقال عن الحكم بوحدة صفة العلم إلى الحكم بوحدة جميع الصفات.

قوله: «قدْ قدَّر الخلق والأرزاق» إلى آخره، يعني قد تعلق علمه وإرادته بذلك كله في الأزل إذ معنى القدر الذي يجب الإيمان به، هو تعلق علم الله تعالى وإرادته أزلا بجميع الكائنات، لا يتجدد له علم، ولا إرادة لشيء منها، وإنما الذي يتجدّد إبداؤها، أي إظهارها وإخراجها من العدم إلى الوجود، بقدرته الأزلية بلا واسطة على وفق إرادته وعلمه الأزليتين تبارك وتعالى.

فصـــل في الإرادة

ص –

151 - إنَّ الإرادَةَ للتَّخصِيصِ مُوجِبَةٌ   فَلَيسَ عَنهَا يَنُوبُ العِلْمُ بالبَدَلِ

152 - فإنْ يُرِدْ نَفَذَتْ فِينَا إرادَتُهُ   مَنْ شَاءَ يَهْدِيهِ أوْ يُضلِلِ فلا تَسَلِ

153 - فالخَيْرُ والشَّرُّ خَلْقٌ إنْ بذاكَ قَضَى   فَلَيسَ للخَلْقِ في المقضِي من حِيَلِ

154 - بَلْ كُلُّ إنعامِهِ فضْلٌ ونقْمَتُهُ   عَدلٌ فهذَا سَبِيلُ العَدْلِ فاعْتَدِلِ

155 - إذِ الإرادَةُ غَيرُ الأمْرِ لا عَجَبٌ   للهِ سُبْحانَهُ حُكْمٌ بلا عِلَلِ

156 - سُبْحانَهُ رَبُّنا تَعْنُو الوُجوهُ لهُ   من لمْ يُوَصِّلْهُ للخَيْراتِ لمْ يَصِلِ

ش – الإرادة هي صفة يترجح بها وقوع أحد طرفي الممكن على مقابله، وبرهان وجوبها له تعالى أن الحوادث قد اختصت من كل نوع من أنواع ستة وهي: الوجود، والعدم، والمقادير، والصفات، والأزمنة والأمكنة، والجهات، بأحدِ أمرين جائزين متساويين في قبول كل ذات حادثة لهما، واختصاص أحد الطرفين المتساويين بدلا عن مقابله بغير مرجح مستحيل، وإذا وجب الافتقار إلى المرجح فلا يصح أن يكون المرجح ذات ذلك الممكن، لأنه يلزم عليه اجتماع أمرين متنافيين، وهما الاستواء بالذات والرجحان بالذات، وذلك مستحيل لا يعقل، وأيضا [لو ترجح لممكن من ذاته الوجود بدلا عن العدم لكان واجب الوجود لذاته، فيلزم قدمه][1]، ولو ترجح له من ذاته العدم لوجب استمرار عدمه، فلا يوجد أبدا؛ لأنَّ المرجح الذّاتي يستحيل زواله، وكلا القسمين باطل فتعين أن يكون المرجح لاختصاص كل ممكن بأحد الطرفين الجائزين عليه خارجا عن ذاته، والسّبرُ التام القطعيُّ يقتضي أن لا مرجح لاختصاص الممكن بأحد الجائزات عليه بدلا عن مقابله إلا الإرادة، وهي قصد الفاعل إلى وقوع ذلك الجائز دون مقابله.

فإن قلت لعل المرجح لوقوع أحد الطرفين صفة القدرة. فالجواب أن القدرة نسبتها إلى جميع الممكنات نسبة واحدة، فما بالها تعلقت بإيجاد هذا الممكن على

(1) النص ساقط من د.

الخصوص بدلا من مقابله. وفي هذا الزمان المخصوص بدلا عن المتقدم والمتأخر، والأزمان كلّها بالنسبة إلى تأتّي تعلق القدرة بالإيجاد فيها على حدّ السواء، فإذًا لا بد من أن يرجح الفاعل المختار الوجود بدلا من العدم، وأن يرجح هذا الزمان وهذا المقدار وهذا المكان. وهذه الصفة بدلا عن نقائضها، وحينئذ يوجد الفعل بقدرته، ولهذا يقولون القدرة عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الإرادة.

فإن قلت: لعل المرجح تعلق العلم بوقوع ذلك الممكن على مقدار مخصوص «وصفة مخصوصة»[1] في زمان مخصوص، ومكان مخصوص، إذ وقوع الممكن على خلاف علم الله تعالى مستحيل.

فالجواب أن التخصيص للممكن بما ذكر تأثير فيه بتخصيصه ببعض الجائزات، فلا يتعلق بذلك إلا الصفة المؤثرة، والعلم ليس من الصفات المؤثرة، وإنما هو صفة ينكشف بها المعلوم، ويتضح على ما هو به، ولذلك يتعلق بالواجب والمستحيل مع عدم قبولهما للتأثير، كما يتعلق بالجائز الذي يقبله، ولا صفة مؤثرة إلا القدرة والإرادة، وقد بطل بما سبق تعلق القدرة بالتخصيص، فتعيّن على القطع تعلق صفة أخرى بذلك تسمى الإرادة وهو المطلوب.

فإن قلت: لقائل أن يقول: المرجح لوقوع أحد الجائزين عن مقابله اشتماله على المصلحة المعلومة لفاعله تعالى.

قلنا: هذه مقالة اعتزالية، أعني مراعاة المصلحة. وسيأتي برهان عدم وجوب مراعاة الصلاح والأصلح في حقه تعالى، وإذا بطل قطعا «عدم»[2] وجوب مراعاة المصلحة، لم تصلح لترجيح أحد طرفي الممكن بالوقوع بدلا عن مقابله.

فإن قلت: ما ذكرتموه من أن تخصيص أحد طرفي الممكن بالوقوع في حق المختار، لا يكون إلا بصفة الإرادة، ينتقض عليكم بالمختار منّا فإنه يوقع أفعالا في زمن مخصوص وعلى صفة مخصوصة، وهو ذاهِلٌ عنها لا شعور له بها، فضلا أن يقصد إليها ويريدها.

---

(1) ما بين المعقفين ساقط من ب. (2) ساقط كم ج.

فالجواب أن كلامنا إنما هو في المختار الموجد للفعل والمختار منّا لا يوجد فعلا أصلا لا في حق نفسه، ولا في حق غيره، وإنما الموجود بلا واسطة للذوات الحادثة وجميع أفعالها عموما هو الله جل وعلا على ما سيأتي من برهان ذلك إن شاء الله تعالى، فالفعل إنما يستدل باختصاصه بما اختص به من الجائزات على أن فاعله بمعنى الموجد له وهو الله جل وعلا مريدٌ، لا أن فاعله بالمعنى أنه قام به الفعل وأوجده الله تعالى فيه مصاحبا لقدرة حادثة تتعلق به بلا تأثير أصلا مريدٌ، لأنّا لا نوجد شيئا من أفعالنا البتة، بل الله جل وعلا هو المنفرد بإيجادها فينا بلا واسطة، كما انفرد بإيجاد جميع الكائنات كذلك، لكنه جل وعلا تارة يوجد فينا الأفعال، ويوجد فينا صفة تسمى قدرة نحسُّ معها[1] تيسُّر ذلك الفعل لنا، وهي تتعلق بالفعل من غير تأثير لها فيه أصلا، بل تلك القدرة والفعل الذي صاحبها كلاهما خلق لمولانا جل وعلا بلا واسطة، وفي هذه الحالة التي يختار سبحانه أن يخلق مع الفعل قدرة تقارنه في محله، يسمى العبد في الاصطلاح مختارا ومكتسبا، وفاعلا، ولا يسمى مضطرا، ولا مجبورا، لأنه لما أحس في تلك الحالة تيسُّر الفعل، ولم يحسّ ألإلجاء إليه، صار في الصورة الظاهرة كأنه الفاعل لذلك الفعل، فأسند الفعل إليه على طريق المجاز، أما إذا خلق سبحانه الفعل في المحل غير مقارن لتيسُّر، ولا لقدرة حادثة كحركة الارتعاش، فإن العبد حينئذ يسمى مجبورا، ومضطرا، لأنه في هذه الحالة يحسّ الإلجاء والاضطرار إلى الفعل، وإذا حقق ما في نفس الأمر لم يكن فرق بين الأول والثاني، باعتبار نفي التأثير في الفعل وعموم الجبر والقهر لكل واحد منهما، لكن الجبر في الأول إنما يعرفه العقل من باب الوحدانية، ولا تحسّ به النفس. وأما في الثاني فيعرفه العقل وتحسّ به النفس، ثم في الحالتين قد يخلق مولانا سبحانه شعورا للعبد وإرادة لما خلق فيه، وتارة لا يخلق له ذلك، كما في النوم وحال الذهول. وبالجملة فذوات الكائنات كلها كالظروف للأفعال المخلوقة فيها يخلق الرب تعالى فيها ما شاء منها، والظرف والمظروف فعل لله تعالى بلا واسطة لا تأثير لبعض في بعض، فتبارك من لا شريك له في ملكه ولا مدبر معه سواه، ولا يسأل عما يفعل جل وعلا.

(1) في ب: بها.

قوله :«إن الإرادة للتخصيص موجبة»، يعني لتخصيص الممكن ببعض ما جاز عليه دون بعض. قوله: «فليس عنها ينوب العلم» يعني ولا سائر الصفات من قدرة وسمع وبصر وكلام وحياةٍ؛ لأن منها ما لا يؤثر أصلا وهو ما عدا القدرة، فلا يمكن أن يوجد به صفة التخصيص كما لا يمكن أن يوجدها بالعلم. وأما القدرة، وإن كانت صفة مؤثرة فلا يمكن أن تكون هي المؤثرة في اختصاص الممكن ببعض ما جاز عليه دون بعض. لأن نسبة تعلقها إلى جميع الممكنات على حد السواء لما سبق.

قوله: «فإن يريد نفذت فينا إرادته»، يعني أن إرادته تعالى نافذة في كل ما تعلقت به، طاعة كان أو معصية، صلاحا كان للعبد أو فسادا، لأن الكائنات كلها هو المنفرد تعالى بإيجادها بلا واسطة. فوجب أن يكون إيجادها على وفق إرادته، إذ لا مكره له جل وعلا على فعل ما لا يريده، ولا أثر لما سواه في أثر ما، ونبه بهذا على مذهب المعتزلة القائلين بتخصيص إرادته تعالى بالخير والطاعات، وأن الشر والمعاصي غير مرادين له، فإيمان أبي لهب[1] عندهم أراده الله تعالى منه، ولم تنفذ إرادة الله فيه، وكفره لم يرده ومع ذلك وقع، ولا يخفى فساد هذا المذهب الرديء ومصادمته لدليل العقل والنقل. أما العقل فوجوب الوحدانية له تعالى يقتضي نفي الشريك معه في جميع الكائنات على العموم، وإنه جل وعلا، هو المنفرد بالتصرف في جميعها بالإيجاد والإعدام بلا واسطة، وذلك موقوف على عموم تعلق القدرة والإرادة والعلم بها.

وأما النقل فالكتاب والسنة وإجماع السّلف الصّالح قبل ظهور البدع. أما الكتاب فكقوله تعالى: ﴿**يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً ويهْدِي بِهِ كَثِيراً**﴾[2] وقال: ﴿**ولَوْ شاءَ رَبُّكَ لجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً واحِدَةً**﴾[3]، وقال: ﴿**ولَوْ شِئْنا لآتَيْنا كُلَّ نَفْسٍ هُداها**﴾[4]، وغير ذلك مما امتلأ به القرآن. وأما السنة فمنها ما في الحديث المشهور المتفق على

---

(1) هو عبد العزى بن عبد المطلب أبو لهب كناه أبوه بذلك لحسن وجهه، عم الرسول ﷺ توفي بعد غزوة بدر مباشرة ووصول خبر انهزام قريش إلى مكة. سيرة ابن هشام 210/1.

(2) سورة البقرة: 26. (3) سورة هود: 118. (4) سورة السجدة: 13.

صحته، وهو (حديث)[1] شرح الإيمان والإسلام والإحسان، لمّا سأل جبريل عن ذلك النبي ﷺ، فقال عليه الصلاة والسلام في تفسير الإيمان ‹أن تؤمن بالله ... إلى قوله وبالقدر خيره وشره حلوه ومره›[2]. ولا معنى للإيمان بالقدر إلى التصديق مع المعرفة بتعلق علم الله وإرادته أزلا بجميع الكائنات خيرها وشرها حلوها ومرها.

وأما الإجماع فقد أجمع السلف الصالح قبل ظهور البدع. أنّ ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

قوله: «فالخير والشر خلق إن بذاك قضى»، يعني أن الخير والشر مخلوقان له جل وعلا على وفق قضائه وإرادته. ولا حيلة للعباد في رد ما قضاه جل وعلا وإرادته. اللهم إلا أن يطلق القضاء على ما سطر في اللوح المحفوظ ونحوه، من صحف الملائكة، فهذا يصح أن يمحو الله ما يشاء منه ويثبت، أما علمه وقضاؤه الأزليان فيستحيل تبدلهما.

قوله: «بل كل إنعامه فضل» إلى آخره، يعني أن كون الإنعام وضده منسوبين لقدرته تعالى وإرادته، لا يشاركه تعالى في أثر ما سواه، لا يقتضي هذا العموم نقصا البتّة فيما وجب له جل وعلا من الكمال المطلق أزلا وأبدا، بل كل فعل من أفعاله يدل على وجوب وجوده تعالى، وكمال صفاته، وتنزهه عن كل نقيصة، لأنك إذا نظرت إلى ما تفضل به المولى العظيم من الثواب المقيم، وما احتوت عليه الجنان من دقائق النعيم الخارقة للعادة التي لم تخطر قط على بال، ثم نظرت إلى ضد ذلك ممّا عدل فيه المولى القهار الرّبّ العظيم من خلق دقائق العذاب وتنويع أجناس الآلام. وما احتوت عليه جهنم من أوصاف الأهوال، وعجائب الأحوال، التي لا تدخل تحت إدراك العقول ولا خوضات[3] الأوهام، لتيقنت أن كل ذلك لا يوجب له سبحانه تجدد كمال في ذاته ولا في صفة من صفاته، كما لا يوجب له

---

(1) ساقط من ب. (2) رواه مسلم.

(3) في ب «خطرات» وج مثل الأصل – أ –.

شيء من ذلك نقصا في جلاله وكماله وعليّ[1] سماته، لا حالا ولا مآلا، بل كل كمال يليق به جل وعلا، فلم يزل جل وعلا متصفا به في الأزال ولا يزال.

وأما فائدة تلك الأفعال بالنسبة إلينا فهي كلّها مستوية في دلالاتها لنا[2] على وجوب وجوده تعالى ووجوب صفاته العليّة، وسعة علمه وعموم قدرته، ونفوذ إرادته، وعدم تعاصي الممكنات بأسرها عليه، بل لم يزدنا وقوع النوعين وخلقه الضدين، وتزويجه الممكنات زوجين إلّا قوة علم بوجوب وحدانيته، ونفي المعارض لاختياره[3] وسعة ملكه، وإنه ليس مجبورا على فعل من الأفعال، وإنه لاحق لأحد عليه عموما، وإنما هو جل وعلا تارة يتصرف بالعدل، وإظهار صفة القهارية لمن شاء، من غير أن يتوجه لأحد في ذلك سؤال، وتارة يتصرف بإظهار صفة الكرم والإفضال[4] لمن شاء من غير توجيه حق لأحد عليه، بل عطاؤه إنما هو بمحض الكرم، والإفضال فتبارك الله رب العالمين.

فقول المؤلف رضي الله عنه: «كل إنعامه فضل» أي عطاء بغير استحقاق ولا معاوضة، والإيمان والأعمال الصالحات ليست إلا محض أمارات من الله على ذلك، ولا تأثير لها البتة[5] في شيء من الثواب والنعيم أصلا.

وقوله: «ونقمته عدل». أي تصرفٍ على ما ينبغي في حقه تعالى ولا مانع منه لا عقلا ولا شرعا، ثم نصب سبحانه أيضا بمحض الاختيار أمارات على ذلك، وهي الكفر والأعمال السيئة من غير أن يكون لها تأثير في ذلك البتة، ولو تفضل سبحانه أو عدل بدءا بلا نصب أمارة على ذلك أو عكس في الأمارات لصح ذلك في حقه تعالى، إذ ذاك كله من الجائزات، وإنما وقع التخصيص ببعضها بمحض الإرادة والاختيار، ولا يسأل المولى العظيم والرب القادر الحكيم عمّا يفعل. فتبارك الرب العزيز اللطيف ذو الجلال والإكرام.

---

(1) في ب علوّ.
(2) ساقط من ج.
(3) ساقط من ج.
(4) زيادة من ج.
(5) ساقط من ج.

قوله: «إذ الإرادة غير الأمر»، هذا تعليل لما ذكر قبل من نفوذ الإرادة وعمومها للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة، والمعصية، دفعا لما يتوهم من مرادفة الإرادة للأمر، فكيف يصح حينئذ فيها العموم مع كون الأمر من جهته تعالى خاصّا بالإيمان والطّاعات؟ فنبّه الشيخ هنا على أن الإرادة والأمر لا ترادف بينهما ولا تساوي. بل هما متباينان في المدلول، إذ مدلول الإرادة القصد إلى تخصيص الممكن ببعض ما جاز عليه، كان ذلك الممكن ذاتا أو عرضا فعلا مكتسبا أو غيره، ومدلول الأمر طلب الفعل المكتسب من المكلفين، وبين المدلولين عموم وخصوص من وجه، يجتمعان وينفردان، فإيمان أبي بكر[1] رضي الله تعالى عنه مثلا مراد لله تعالى مأمور به، وكفر أبي لهب مراد غير مأمور به، وإيمانه مأمور به غير مراد له، تبارك وتعالى.

قوله: «لا عجب»، يعني لا عجب من مباينة الإرادة لأمر، ويحتمل أن يرجع إلى كل ما سبق، وإنما انتفى العجب في ذلك، لأنه استعظام لما خفي شأنه أو سببه، وكل ما ذكر فهو واضح لا شبهة فيه، لا عقلا ولا نقلا لكل موفق.

قوله: «لله سبحانه حكم بلا علل». لما كانت أحكامه الشرعية وأوامره وثوابه وعقوبته جل وعلا تتعلق بما هو المنفرد بإيجاده وإبداعه، ولا أثر لما سواه على العموم في أثر ما من ذلك، ثم قد يأمر جل وعلا بما يريد أن يخلقه للمأمور، وقد يأمر تبارك وتعالى بما لا يريد كونه، بل يكون المراد له تعالى ضده، وكذا أحكامه العقلية والعادية[2] من الإحياء والإماتة، والهداية، والإضلال، والتنعيم، والتعذيب، تتعلق بالمخلوق على وجه الاختلاف مع القدرة على التسوية بينهم، فيما هو صلاح لجميعهم أو أصلح، وكان الوهم ربما يستشكل ذلك حتى يحمل صاحبه على ما ينبغي من الشرك والضلال. نبه المؤلف على دفع هذا التوهم[3] بأن أحكامه جل

---

(1) هو عبد الله عثمان بن أبي قحاطة أبو بكر الصديق، أول من أسلم من الرجال، وله مواقف في الاسلام تولى الخلافة بعد وفاة الرسول ﷺ وخاض حروب الردة، توفي سنة 13 هـ ودفن بجانب الرسول ﷺ، ترجمته سيرة ابن هشام، والشذرات 24/1.

(2) ساقط من ج. (3) في ج الوهم.

وعلا ليست تابعة لعلل عقلية تقتضيها، ولا لأغراض من جلب مصالح أو دفع مفاسد، تتوقف على معانيها، بل أحكام وتصرفات، وقعت بمحض الاختيار، جارية على وفق إرادته وحكمته البالغة التي خرجت عن موازين الأنظار، فليس للعبيد المغروسين فيما لا نهاية له من الجهالات إلا الإذعان، وغاية التسليم، والتزام حسن الأدب في الوقوف مع أبواب فضل الله، إن وفق سبحانه بالسوق لها بمحض كرمه العميم، ومدَّ أيدي الضراعة إلى ما يرجى أن يخرج عندها بمحض اختياره وفضله، الرب الرؤوف الرحيم.

وتنكير الحكم في كلام المؤلف للتعظيم، أي له تعالى حكم عظيم يستحيل أن يوزن بميزان أحكام الخلق، وأن يجري على مقتضى الأعراف العادية بينهم والتقييد بقيود الأغراض والعلل المتداولة عندهم، كما فعلت المعتزلة أبعدم الله تعالى في ذلك.

قوله: «سبحانه ربنا تعنو الوجوه له»، أي تخضع ذوات الكائنات كلها وأفعالها له خضوع العاني الذي هو الأسير إذ كلها أسرى في قبضة قدرته وقهره وإرادته، ومحيط علمه، وسمعه، وبصره، لا تُبدي شيئًا ما على العموم ولا تعيد، ولا يقع منها، ولا فيها من الصفات والأفعال، إلّا ما يخلقه الرب القدير الفعال لما يريد. فأنّى للعبد العاجز الحقير الجهول أن يخوض فيما وجب العجز عنه من سر القضاء والقدر، أو يركب بعقله الفراشي على متن هذا البحر الذي لا قعر له، ولا ساحل البتة، في سفينة سراب وهمه، وخياله، التي تغرق به في اول قدم، ولا تبقي عليه ولا تذر.

اللهم يا ذا الجلال والإكرام، عرّفنا قدر أنفسنا ولا تغلب على عقولنا الخيالات الكاذبة ولا الأوهام.

فصل في القدرة

القدرة الأزلية هي صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن، وإعدامه على وفق الإرادة.

ص -

157 - وقدْرَةُ اللهِ في الأشْياءِ مُمْكِنُها[1] بـلا عِـلاجٍ ولا ضَـرْبٍ مِـن الـعِـلَـلِ

158 - ما قالَ للشَّيْءِ كُنْ إلّا وكانَ عَلَى وَفْـقِ الإرَادَةِ مـن بُـطْءٍ ومـن عَـجَـلِ

ش - لا خفاء في وجوب اتصافه تعالى بالقدرة العامّة لجميع الممكنات، وقد تضمن هذا الكلام ثلاثة مطالب:

وجود هذه الصفة، ووجوب وجودها أزلا وأبدا، وهو معنى وجوب القدم، والبقاء لها، الثالث وجوب عموم التعلق لها في جميع الممكنات.

أما برهان وجود هذه الصفة، فلأنه لما تقرر بالبرهان القاطع أنه جل وعلا موجِدٌ للعوالم بالاختيار لا بمقتضى التعليل أو الطبع، وحقيقة الموجد بالاختيار هو الذي يصح منه الفعل بدلا عن الترك، والترك بدلا عن الفعل، وهذا بعينه معنى القادر، فوجب أنه تعالى قادر، فله إذًا قدرة قائمة بذاته، لاستحالة وجود قادر لا تقوم به قدرة.

وأما برهان وجوب القدم والبقاء لهذه الصفة فقد تقدم في فصل إثبات الصفات، عند شرح قول المصنف «وأنها عند أهل الحق قاطبة قديمة».

وأما برهان عموم تعلقها لجميع[2] الممكنات، فلأنه لو تعلقت ببعضها دون بعض لانقلب الجائز مستحيلا، وذلك لأن البعض الذي لم تتعلق به تلك الصفة هو في صحة تعلقها به مثل البعض الذي تعلقت به، فقصر الصفة في التعلق على غيره إن كان لغير مخصص بل لذاتها، لزم انقلاب ذلك الممكن مستحيلا؛ لأنه صار لا يصلح لذاته لتعلق القدرة به، وكل معدوم لا يصلح لذاته لتعلق القدرة، فهو مستحيل، فقد لزم على هذا التقدير الجمع بين الاستحالة والإمكان في شيء

---

(1) كذا في الأصل ويُوجد تصحيح في هامش في النسختين - أ - ، وب، مفاده «أجمعها بخط الناظم».
(2) هكذا في أ، ب، ج، وفي د «بجميع».

واحد، وذلك لا يعقل، وإن كان ذلك القصر لمخصص مختار لزم حدوثها، وقد سبق البرهان على وجوب القدم، والبقاء لذاته تعالى، ولجميع صفاته القائمة بذاته، فثبت بهذا وجوب تعلق القدرة الأزلية بجميع الممكنات، ومثلها الإرادة في ذلك سواء «بسواء»[1] ويدخل في الممكنات التي تتعلق بها قدرة الله تعالى وإرادته الممكنات الصادرة عن الحيوانات باختيارها، من إنسان، وجني، وملك وغيرهم، فإن تلك الأفعال الصادرة من الحيوانات باختيارها، من حركاتها، وسكناتها، وقيامها، وقعودها، واضطجاعها، ومشيها، وجريها، ونحو ذلك، كلها عند أهل السنة صادرة بمحض قدرة الله تعالى، وإرادته، لا تأثير للحيوان في شيء من تلك الأفعال البتة، بل هي جميعا مخلوقة له جل وعلا بلا واسطة، وقد خالفت المعتزلة في ذلك، وسيأتي الردّ عليهم إن شاء الله تعالى. وقد اختلف في إطلاق تعلق القدرة على ما علم[2] الله تعالى وأراد[3] عدم وقوعه، كإيمان أبي لهب مثلا على قولين: وقد وفق الغزالي بينهما بأن من قال بالتعلق بهذا النوع، فقد نظر إلى إمكانه في ذاته، ومن قال بنفي التعلق، فقد نظر إلى تعلق العلم، والإرادة، بعدم وقوعه، واستدل من قال بتعلق القدرة بهذا النوع بأنه لو لم تتعلق القدرة بالممكن لأجل تعلق العلم والإرادة بعدم وقوعه، لزم أن لا يكون للقدرة تعلق أصلا، وذلك باطل بإجماع.

وبيان الملازمة في ذلك أن الممكن إذا نظر إليه من حيث تعلق العلم والإرادة الأزليين به، يكون إما واجب الوقوع إن تعلق علم الله تعالى وإرادته بوقوعه، أو مستحيل الوقوع إن تعلق علمه جل وعلا وإرادته بعدم وقوعه، فلو منعت الاستحالة العارضة للممكن لا من ذاته من تعلق القدرة به لمنع منه الوجوب العارض له لا من ذاته.

قلت: وقد يجاب بالفرق بينهما بأن الوجوب العرضي للممكن يحقق وجوده الحادث الموقوف على تعلق القدرة وتأثيرها فيه، بخلاف الاستحالة العرضية فإنها تحقق استمرار عدمه الأصلي الغني عن الفاعل، وتعلق قدرته به، والله تعالى أعلم.

---

(1) ساقط من ج. (2) في ب «ما في علم». (3) في د «وأراد».

قوله: «وقدرة الله في الأشياء ممكنها». يعني بالأشياء: الحقائق الوجودية التي برزت من العدم إلى الوجود، ويدل على سبق العدم لها وصفها بالإمكان، ولا شك أن كل موجود ممكن فهو حادث، أي مسبوق وجوده بعدم.

قوله: «بلا علاج»، يعني أن يكون[1] إيجاده تعالى لممكن ما بتكلّف ومعالجة له بواسطة من آلة ونحوها، كما قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ**﴾[2]، إذ لو توقف تعلق قدرته تعالى بشيء من الممكنات على واسطة آلة يفعل بها، أو معين يشاركه في الفعل، للزم توقف سائر الممكنات على مثل ذلك، لوجوب استواء الممكنات كلها بالنسبة إلى قدرته جل وعلا، وذلك يؤدي إلى التسلسل، لأن تلك الوسائط المقدرة هي من جملة الممكنات الحادثة، إذ لا يجب الوجود إلا لذاته العلية، ولصفاته تبارك وتعالى، «فيجب»[3] أن يتوقف إيجادها هي أيضا على وسائط أخرى حادثة، ثم كذلك، وبهذا تعلم أن اختياره سبحانه وتعالى لإيجاده ممكنا مع ممكن آخر، كاختياره جل وعلا إيجاد الشبع مع أكل الطعام، والري مع شرب الماء، والإحراق مع مس النار، وتفريق الأجزاء مع «مس»[4] حد السيف، والأفعال مع القدرة الحادثة ونحو ذلك مما لا ينحصر. لا يدل شيء من ذلك على أن لتلك الأمور المقارنة تأثيرا فيما اقترنت به، لا استقلالا ولا معاونة، بل وجودها وعدمها بالنسبة إلى التأثير سواء، وإيجاده جل وعلا لممكن مع ممكن يقارنه، كإيجاده تعالى «له»[5] منفردا عن مقارنة ممكن آخر، وإنما المولى المختار جل وعلا ينصب ما شاء من الأمارات المخلوقة له تعالى على ما شاء من أفعاله وأحكامه، ويترك ذلك في بعضها لا يسأل مولانا جل وعلا عما يفعل «أو يحكم»[6]، ونحن المسؤولون.

قوله: «ولا ضرب من العلل»، يعني أنه يستحيل أن يبعثه تعالى على فعلٍ من الأفعال غرض من الأغراض، يكون علة لذلك الفعل، يتوقف عليه عقلا، ولا شك

---

(1) هكذا في – أ –، د. وفي ب و ج «يستحيل أن يكون» وهو اصح. (2) سورة ق: 38.
(3) ساقط من ج. (4) ساقط من ج. (5) ساقط من ج. (6) ساقط من ج.

أن التعليل بالأغراض مستحيل في حقه تعالى مطلقا، سواء كان الغرض راجعا إليه تعالى أو إلى خلقه. أما وجه استحالة الغرض الراجع إليه تعالى، فلأنه إن كان ذلك «الغرض»[1] الباعث على الفعل قديما وجب (قدم العالم)[2]، ولزم كون أفعاله تعالى بالإيجاب العقلي، وجاء مذهب الفلاسفة - أبعدهم الله تعالى - وذلك مما قد فرغنا من إبطاله. وإن كان الغرض حادثا يتصف به عند إيجاد الأفعال لزم نقصه - تعالى عن ذلك - وحاجته قبل إيجاده أفعاله التي حصّلت له غرضه، ولزم اتصافه تعالى بالحوادث لتجدد الكمالات له تعالى حينئذ بواسطة خلقه، وذلك كله مفض إلى حدوثه، ويتعالى عن ذلك من لا أول لوجوده الغني بإطلاق، الذي إليه يفتقر كل ما سواه، ولا يفتقر هو إلى شيء تبارك وتعالى.

وأما وجه استحالة التعليل بالغرض الراجع إلى خلقه فهو أنه لا يجب عليه تعالى إيصال غرض إلى شيء من مخلوقاته إذ لا يجب عليه جل وعلا مراعاة صلاح ولا أصلح على ما يأتي برهانه في محله إن شاء الله تعالى.

وقوله: «ما قال للشيء كن إلا وكان»، يعني ما توجهت قدرته تعالى لوجود ممكن أو إعدامه، إذا أراد وجوده أو إعدامه، إلا كان على وفق مراده، من غير كلفة تلحقه في ذلك، ولا مؤونة، وأشار بهذا إلى قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾[3]. معناه إنما أمره جل وعلا أي شأنه في إيجاد الكائنات وطواعيتها لقُدرته من غير علاج ولا تعب، ولا تغير لذاته، ولا لصفة من صفاته البتة، إذا أراد وجودها أن تكون في ذلك، بمثابة ما لو لم يصدر منه تعالى لها على سبيل الفرض والتقدير سوى مجرد أمرها بأن توجد فأجابت، بأن وجدت لنفسها على حسب ما أراد منها من بطء أو تعجيل، وليس المراد من ذلك ما يظهر من الكلام من صدور الأمر منه تعالى للكائنات بلفظ كن إذ اقتضاء أمر من المعدوم، وأجابته بامتثال ذلك في حال العدم مما لا يعقل، وإنما الكلام خرج مخرج الاستعارة التمثيلية على حسب ما فسرناه والله تعالى أعلم وبه التوفيق.

---

(1) ساقط من ج. (2) في ب بقدم العالم. (3) سورة يس: 82.

159 - قد جلّ سبحانَهُ عَنْ أنْ يكُونَ لَهُ مِــن الأوَامِــرِ أمْــرٌ غَــيْــرُ مُمْــتَــثِــلِ
160 -لأنَّـهُ خـالِـقُ الأشْـيـاءِ أجْـمَـعِـهـا كـذاكَ أفْـعَـالُـنَـا لا فَـرْقَ فـي المَثَـلِ
161 -كَذَا التَّوَلُّدُ عَن شَيءٍ جَرَى سَبَبًا كـالرَّمْـيِ بـالسَّهْـمِ من تـأثِيرِ مُنْفَصِلِ

ش - يعني بالأوامر هنا أوامر التكوين للكائنات المعبر بها عن تعلق القدرة والإرادة، بكونها وحدوثها، يعني جل الرب تبارك وتعالى: أي عظم أن تتعلق قدرته، وإرادته بوجود كائن مّا أو إعدامه، ثم لا يمتثل ذلك الكائن مراده تعالى فيه، أي لا يقبل الأثر الذي أريد فيه، لهذا قال تعالى: ﴿ **إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ، وأذِنَتْ لِرَبِّها وَحُقَّتْ**﴾[1] أي استمعت لربها وحق لها ذلك الاستماع، فعبر عن قبولها آثار القدرة والإرادة، بالاستماع على سبيل الاستعارة، وإنّما قال: وحق لها ذلك الاستماع إشارة (إلى توفر)[2] شرائط الفعل ونفي موانعه.

أما شرائطه فكون القصد إلى فعله وقع من قادر مختار، متصف بصفات الألوهية التي يتوقف وجود الكائنات عليها، أهل لنفوذ إرادته في جميع الممكنات.

وأما نفي الموانع فهو كون الفعل في نفسه تنتفي عنه حقيقة الوجوب، وجميع أوجه الاستحالات، متصفاً في نفسه بالإمكان، قابلاً لجميع ضروب الجائزات لا يترجح من ذاته له أمر منها، بل ليس إلا ما يرجحه لها فاطر الأرض والسموات. ولا يصح أن يريد المؤلف بالأوامر هنا الأوامر الطلبية، لما يلزم على ما ذكر من استحالة عدم امتثالها انتفاء المعاصي في الوجود، كيف والشرع والمشاهدة شهدا بكثرة العصاة، الذين لم يمتثلوا أوامره جلّ وعلا، التي لم يوفقهم بمقتضى قهره وعدله لامتثالها، وقد عرفت فيما سبق أن أمره تبارك وتعالى لا يستلزم إرادته، وأن بين الأمر والإرادة عموماً وخصوصاً من وجه.

والحاصل أن الأوامر التكوينية يلزم امتثالها أي نفوذها، لأنه لو لم تنفذ لزم تعجيز القدرة، والإرادة ، والأوامر الطلبية لا يلزم امتثالها أي وجود امتثالها؛ لأنها لما لم

(1) سورة الانشقاق 1 - 2.
(2) ساقط من ب.

يلزم جرايانها على وفق الإرادة، لم يلزم من عدم امتثالها نقص في القدرة، ولا في الإرادة، ولا في شيء من الذات وسائر الصفات، بل لو لزم امتثالها، وهي كثيراً ما تجري على خلاف الإرادة، بأن يأمر سبحانه بالفعل ويريد من المأمور ضده، لزم تعجيز الإرادة وعدم نفوذها.

قوله: «لأنه خالق الأشياء أجمعها»، مراده بالأشياء الحقائق الوجودية الممكنة، فيخرج من ذلك الأشياء الواجبة كذاته جل وعلا، وصفاته الأزلية، وساق المؤلف - حفظه الله تعالى - هذا دليلاً على ما ذكر من لزوم امتثال أو امره تعالى التكوينية.

فان قلت: لا دليل في هذا على ما ذكر، لأن الممكنات لا نهاية لآحادها، والموجود منها من العوالم، إنما هو بعضها، فلا يلزم من نفوذ الأوامر التكوينية في هذا البعض الموجود منها، اطراد النفوذ في جميعها.

قلت: بل فيه الدليل، لأن نفوذ الأوامر التكوينية فيما تعلقت به من العوالم الممكنة هو على طريق الوجوب العقلي، لما يترتب على عدم النفوذ من تعجيز القدرة والإرادة، وذلك مستحيل عقلاً، وإذا كان النفوذ لها فيما تعلقت به من هذه العوالم واجباً عقلاً، لزم اطراده في كل ما تتعلق به الممكنات التي لا نهاية لها، إذ ما كان على طريق الوجوب لا يتخلف.

قوله: «كذاك أفعالنا لا فرق في المثل». يعني أن أفعالنا من حركاتنا، وسكناتنا، وقيامنا، وقعودنا، واضطجاعنا، ومشينا، وجرينا، ونحو ذلك مما يقع منّا، ونحس فيه الاختيار وعدم الجبر، كل ذلك مخلوق لمولانا جل وعلا بلا واسطة، كسائر الحوادث من ذواتنا وألواننا، والسموات والأرضين ونحوها. ونبه بهذا على فساد مذهب القدرية - مجوس هذه الأمة - فإنهم قالوا - أبعد الله تعالى رأيهم - إن القدرة الحادثة للعباد هي المؤثرة في أفعالهم الاختيارية على وفق إرادتهم، ولا تأثير عندهم أصلاً للقدرة الأزلية في تلك الأفعال الاختيارية، ولا يلزم في رأيهم الفاسد جريانها على وفق إرادته جل وعلا. والبرهان على رد هذا المذهب الضال المجوسي

هو برهان الوحدانية السابق، أعني برهان التمانع، ووجهه أن اللازم فيه في تقدير تعدد الآلهة ثبوت العجز (للإلـه)[1] للزوم عدم نفوذ إرادته، وذلك بعينه لازم في مذهب القدرية، فإنهم جعلوا تعلق قدرة العبد وإرادته الحادثتين بالفعل، مانعاً من تعلق قدرة الله تعالى وإرادته، الأزليتين بذلك الفعل، مع القطع بأن ذلك الفعل من جملة الممكنات التي قام البرهان القطعي على وجوب تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بوصف العموم لجميعها، فصار إذاً هذا الفعل الاختياري الواقع من العبد، قد توجهت نحوه قدرة العبد وإرادته، وتوجهت نحوه قدرة مولانا جل وعلا وإرادته، لما عرفت من وجوب عموم تعلق قدرته تعالى وإرادته لجميع (الممكنات)[2] ، فزعم القدرية - مجوس هذه الأمة - أن الذي نفذ وأثّر في الفعل - والحالة هذه - إنما هو أضعف القدرتين وأضعف الإرادتين، وهما قدرة العبد الحقير العاجز الجاهل وإرادته. (وهل)[3] هذا القول الشنيع إلاّ قول بإثبات الشريك له تعالى، ووسمٌ له تبارك وتعالى بنقيصة العجز وغلبة الغير له؟ وإذا كان عجز الإله في تقدير نفوذ إرادة إله آخر يماثله قادحاً في ألوهيته، وموجباً لنقصه، وعدم ذاته، فكيف يكون الحال فيما لزم من عجزه - تعالى عن ذلك -[4] على مذهب القدرية بنفوذ قدرة العبد وإرادته؟ ولا ينفعهم ما يجيبون به من عدم لزوم عجزه تعالى عن ذلك الفعل الذي أوجده عبده، قالوا؛ لأنه تعالى قادرٌ أن يوجد ذلك الفعل، بأن يسلب عبده القدرة عليه والإرادة له، ويلجئه إلى الفعل، كما يفعل بالمرتعش ونحوه، لأنا نقول عجز الإله وكونه مغلوباً على إيجاد ممكن مّا في حال مّا، مستحيل مطلقاً، وهذا الجواب منهم اقتضى أنه تعالى لا يتمكن من إيجاد فعل العبد الاختياري إلا بعد أن يسلب قدرة ذلك العبد، وإرادته المتعلقتين بذلك الفعل، أما مع وجودهما للعبد، فإنه يلزم على مقتضى جوابهم هذا أن يتعاصى ذلك الفعل الممكن عليه جل وعلا، ولا يتمكن من إيجاده وتغلبِه عليه قدرة العبد وإرادته، فما أشبه ضلالهم هذا بمن

---

(1) ساقط من ج. (2) في ج الكائنات

(3) هكذا ورد في أ، ب، جـ. وفي أصل د «ماهذا» وهو أصح.

(4) ساقط من ج.

يصف قويا بغاية القوة بحيث لا يغلبه معها أحد، ولذلك القوي عبيد، فيقول ذلك الواصف إن ذلك السيد الذي قوته لا غاية فوقها، لا يغلب واحداً من أولئك العبيد، إلا إذا حاول عليهم بأن يسلبهم أسباب القوة التي هي بيده من الأكل ونحوه، حتى لا تكون للعبد قوة أصلاً، أما إذا مكّن عبيده من الاتصاف بالقوة - وإن كانت تلك القوة أضعف بكثير من قوته - فإنه لا يتمكن حينئذ أن يفعل فعلاً، تتوجه إليه قوة واحد من أولئك العبيد وإرادته، وتصير حينئذ قوة ذلك (العُبيْد)[1] وإرادته يغلبان قوة سيده الموصوف بغاية القوة وإرادته، ويمنعانه من الفعل، هذا كشف عورة ما تخيله أولئك الضالون من الجواب، وإبانة ما كمن من معراته، فنعوذ بالله تعالى من الخذلان وأن نسلب أسباب الهداية حتى (تلعب)[2] بعقولنا التوهمات والشيطان، على أن جوابهم ذلك لا يستقيم لهم على أصلهم الفاسد، من وجوب مراعاة الصلاح والأصلح عليه تعالى، وأنه يستحيل في حقه تعالى عندهم أن يسلب العبد القدرة التي خلق له بعد أن كلفه بل يجب عندهم أن يمده بما تتيسر به عليه الأفعال، وإذا عرفت هذا عرفت أن الصواب ما قاله أهل السنة رضي الله تعالى عنهم، ودل عليه ظواهر الكتاب والسنة، وأجمع (عليه)[3] السلف الصالح قبل ظهور البدع، من أن الله تعالى هو الخالق بالاختيار لكل ممكن يبرز للوجود، ذاتاً كان، أو قولاً لها أو فعلاً ، لا يشاركه تعالى في (ملك)[4] جميع الممكنات واختراعها شيء، أيُّ شيء كان، وأن التأثير وإيجاد الممكنات خاصة من خواص الرب تبارك وتعالى يستحيل أن يشاركه تعالى فيها غيره قال جل من قائل: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[5] وقال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[6] وقال: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[7] إلى غير ذلك من الظواهر التي لا تنحصر. وفي حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما المشهور في شرح حقيقة الإيمان: «وأن تؤمن بالقدر خيره وشره حلوه ومره»[8].

---

(1) في ج العبد. (2) في ج تغلب. (3) ساقط من ج (4) ساقط من ج.
(5) سورة القمر: 49. (6) سورة الصافات: 96. (7) سورة الزمر: 62
(8) رواه مسلم «تقدم كاملاً». ص 297.

واعلم أن من أولع بنقل الغث والسمين من المذاهب ينقل هنا أقوالاً - ينسبها لأهل السنة - بإثبات أثر للقدرة الحادثة - وهي فاسدة قطعاً - لا يحل اعتقادها، ولا نقلها في الكتب والمجالس، إلا لغرض بيان فسادها، والتحذير منها لئلا يُغتر بها، وقد تعرضنا في شرحي عقيدتنا الكبرى، والوسطى[1]، لنقلها. وبيان فسادها وتأويل ما يمكن تأويله منها على وجه حسن بديع، لم نره لغيرنا، وبالله تعالى التوفيق لارب غيره.

قوله: «كذا التولد عن شيء جرى سببا». إلى آخره يعني أن الأفعال التي توجد مع قدرنا الحادثة على ضربين:

أحدهما: ما يوجد مع القدرة الحادثة في محل واحد، كحركة اليد الاختيارية مثلا، فإن محلها ومحل القدرة الحادثة التي قارنتها[2] واحد، وهو اليد.

الثاني: مالا يجتمع مع القدرة الحادثة في محل واحد كاندفاع الحجر وحركته في الهواء، أو على الأرض عند حركة اليد ودفعها له، وكذا حركة السهم والرمح والسيف عند الضرب بها ونحو ذلك مما هو كثير. وهذا الضرب الثاني هو المعبر عنه بالتولد عند المعتزلة.

ومذهب أهل السنة في كلا النوعين أنهما واقعان بمحض خلق الله تعالى بلا واسطة، وأن القدرة الحادثة لاتأثير لها في أثر ما البتة، لا مباشرة فيما قارنها في محلها، ولا تولداً فيما خرج عن محلها، بل تعلقها بما تتعلق به من الأفعال، إنما هو تعلق اقتران فقط، لا تعلق تأثير، ودليلهم على ذلك من جهة العقل برهان الوحدانية، ومن جهة النقل. قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾[3] وقوله:﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾[4]، وقوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[5] وقوله:﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خلقناهُ بِقَدَرٍ﴾ [6] ونحو ذلك مما هو كثير.

(1) في ج الوسطى والصغرى.
(2) في ج «وهو» وحد.
(3) سورة الأنفال: 17.
(4) سورة الأنفال: 17.
(5) سورة الزمر: 62.
(6) سورة القمر: 49.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ومذهب المعتزلة -أذل الله بدعتهم - أن العبد هو المخترع لأفعاله الاختيارية بالقدرة الحادثة التي خلقها الله تعالى له. إمّا مباشرة فيما وجد معها في محل واحد، كالقيام، والجلوس، والمشي، ونحوها. وإمّا تولداً أي بواسطة الفعل المباشر لها فيما لم يوجد معها في محل واحد، كاندفاع الحجر، والرمي بالسهم، والضرب بالسيف، ونحوها، ولم يذكروا تولداً[1] في محل القدرة الحادثة «إلا العلم النظري، فإن النظر عندهم يولده في محل القدرة الحادثة التي خُلقت»[2] في القلب أو الدماغ.

فحقيقة التولد على أصل المعتزلة اختراع حادث بواسطة حادث آخر مقدور بالقدرة الحادثة. (وهذا)[3] المذهب إنما أخذه المعتزلة من مذهب الفلاسفة في الأسباب الطبيعية. فإنهم زعموا أن الطبيعة كالنار ونحوها تؤثر في مفعولها مالم يمنعها مانع، فأخذ المعتزلة ذلك ولقبوه تولداً، ولم يجعلوا حُكم السبب المولد بمثابة العلة العقلية التي لا يمنع معلولها مع وجودها مانعٌ، لجواز أن يمتنع التولد لمانع، ثم غيّروا العبارة كي لا يظهر مأخذهم، فقالوا في الفعل المتولد هو فعل فاعل السبب، وهذا إذا حقق لم يكن له حاصل؛ لأن الأثر الواحد يمتنع أن يكون ثابتاً لمؤثرين، فمن ضرورة تأثير السبب فيه امتناع تأثير القدرة الحادثة فيه، إذ تأثيرهما معاً يقتضي وجود أثرين، والأثر الواحد يستحيل أن يرجع أثرين، فقول القائل العبد يؤثر في الفعل المتولد بواسطة السبب يؤول حاصل القول به إلى أنه فَعَل سببه فقط، كما أن الباري عندهم هو الذي فعل العبد، وفعل قدرته على الفعل، والداعي له من شهوة ونحوها، ثم العبد بعد ذلك عندهم هو المخترع لأفعاله بما خلق الله تعالى له من القدرة على الأفعال، وليس فعل العبد عندهم فعلاً للّه عز وجل، مع أنه سبحانه هو الذي خلق له أسباب الفعل، من قدرة ونحوها، وإنما منعوا من إضافة الأفعال للهِ تعالى هنا، وإن كان هو الذي خلق أسبابها، وأصلهم أن فاعل السبب فاعل

(1) في أصل ب، د «متولدا».
(2) مابين المعقفين ساقط من أ، مثبت في غيرها.
(3) في ج: «وهي».

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المسبِّب لِزَوْمهم[1] في أصلهم الفاسد قطع نسبة القبائح الواقعة في أفعال العبيد إليه جل وعلا، وذلك لا ينفعهم، إذ مذهبهم في التولد يُلزمهم مافروا منه من نسبة أفعالنا مطلقا إلى الله عز وجل، من حيث أنهم وافقوا على أنه جل وعلا هو الفاعل لأسبابها، وأصلهم الذي بنوا عليه التولد أن فاعل السّبب هو فاعل المسبّب.

واعلم أن لهم أقوالاً في تعيين الأفعال المتولدة، وفي تعيين أسبابها وفي وقت تعلق القدرة الحادثة بها، وفي أنه هل يدخل التولد في أفعاله تعالى أم لا؟ وقد ذكرنا جميع ذلك، وذكرنا شبهتهم في التولد وردّها، وبعض المسائل تفرعت عن التولد ظهر فيها عوارهم وخبطهم في شرح عقيدتنا الكبرى، ولنعرض عن ذكر ذلك كله هنا، فإن جميعه خبط نشأ عن أصل فاسد، وهو اعتقاد الشريك مع الله تعالى في الأفعال. وبرهان الوحدانية القطعي الذي مر تقريره يبطل ذلك كله، فلا حاجة إلى التطويل مع المبتدعة بعد وضوح الحق، وعدم الضرورة الداعية إلى ذلك، فإنه يشغل البال ويكدر الأحوال.

وإلى تحقيق مذهب أهل السنة في تسوية الأفعال الخارجة عن محل القدرة الحادثة مع الأفعال الموجودة معها في محلها في أن الكل فعل مخلوق لمولانا جل وعز بلا واسطة. أشار المؤلف رضي الله تعالى عنه بقوله: «كذا التولد عن شيئ جرى سببا»، وما الموصولية في كلامه واقعة على الأفعال المذكورة في قوله: قبل كذاك أفعالنا وعائدها الضمير الذي هو اسم كانت، وضمير له يعود على التولد، وأرَادَ بالتولد الفعل المتولد تعبيرا بالمصدر عن اسم المفعول، وهو كثير، أو على حذف مضاف أي كذاك ذو التولد، وقرينة ذلك في الوجهين، المثال الذي ذكره، وهو قوله: «كالرمي بالسّهم»، وفي رواية أخرى «كذا التولد عن شيء جرى سببا»، وهي أصح لفساد الوزن مع الأولى، وهي قوله: «كذا التولد عما كانت له سببا». وقوله: «من تأثير منفصل» يعني من تأثير محل منفصل عن محل القدرة الحادثة، كاندفاع الحجر مثلا عند دفع اليد له، فإنه تأثير وقع في محل منفصل عن محل

(1) في ج لزومهم.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

القدرة الحادثة، إذ محل الاندفاع وحركاته، إنما هو جرم الحجر، ومحل القدرة الحادثة إنما هو اليد، فالإضافة في كلام المؤلف بتقدير في، وبتقدير موصوف وهو محل. ومن، في كلامه لبيان الجنس، كأنه قال كالرمي بالسّهم الذي هو تأثير وقع في محل منفصل عن محل القدرة الحادثة، ويحتمل أن تكون للتبعيض أي كالرمي بالسهم حال كونه بعض جنس التأثير الواقع في المحال المنفصلة عن (محال)[1] القدرة، ولا يخلو الوجهان من تكلف، لكن أحوج إليهما أنه لم يظهر في الوقت ما هو أولى بالمعنى منهما، والله تعالى أعلم وبه التوفيق.

162 - من رَامَ بالعَقْلِ تَخصِيصاً لقُدرتهِ أوْ غَيرهاَ صِفَةً قد باءَ بالزَّلَلِ

163 - بلَ لا نهَايةً إلاَّ أنْ يَكُونَ لهاَ مخصّصُ العَقلِ والشرْعِ اتَّبعْ وقُلِ

ش – نبه بهذا الكلام على ما سلكه المعتزلة – أبعدهم الله تعالى– من تخصيص بعض صفات الله تعالى المتعلقة ببعض ما يصلح أن تتعلق به، فخصصوا تعلق قدرته تعالى بغير أفعال المخلوقات الاختيارية، وكذا خصصوا تعلق الإرادة بالطاعات، وبما هو صلاح أو أصلح للخلق، وقد تقدم برهان وجوب العموم في تعلق الصفات المتعلقة.

وقول المؤلف: «من رام بالعقل»، يعني بشبهات العقل التي هي فاسدة، وإلافالتخصيص بالبرهان العقلي واجب قطعاً. وإليه أشار بقوله: (إلاّ أن يكون لها مخصص العقل والشرع)، وذلك كإخراج العقل المستحيل من متعلقات القدرة والإرادة، كإطباق العقل والشرع معاً على خروج ذاته جل وعلا وصفاته العليّة من متعلقات القدرة، والإرادة أيضاً، لقيام البرهان القطعي على وجوب القدم والبقاء لذاته وصفاته القائمة به جلّ وعلا، فلو تعلقت القدرة أو الإرادة بها لم يخل أن يتعلقا بالإيجاد أو بالإعدام، وكلاهما لا يعقل. أمّا الإيجاد فهو تحصيل حاصل، إذ الوجود لهما واجب أزلا وأبداً. وأمّا الإعدام فلا يقبلان العدم لا أزلا ولا أبدا،

(1) في ج محل.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ولهذا يقول الأصوليون في قوله تعالى:﴿واللَّهُ عَلَى كُلِّ شيءٍ قديرٌ﴾[1]، وقوله:﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[2] ونحوهما مما في معناهما أنهما عمومات يجب تخصيصها بالعقل بما سوى ذاته العلية، وسوى صفاته القائمة به، فاستبان بهذا أن التخصيص بالعقل الذي ذمه المصنف وجعل صاحبه يبوء بالزلل، إنما هو التخصيص بالشبهات العقلية الفاسدة، كما فعلته المعتزلة. والتخصيص بالعقل الذي جعله في آخر كلامه صحيحاً، إنما هو التخصيص بالبراهين العقلية القطعية التي انتهت إلى العلوم الضرورية. فمن شبهات المعتزلة الواهية لما اعتقدوه من إخراج أفعالنا الاختيارية عن تعلق قدرة مولانا جل وعلا بها، وأنها أفعالٌ لنا اخترعناها بزعمهم بالقدرة الحادثة التي خلقها الرب جل وعلا فينا، أن قالوا لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في فعله لما صح أن يثاب عليه أو يعاقب، وبيان لزوم ذلك أن الفعل إذا لم يكن أثرا لقدرة العبد الحادثة، يصير لا فرق بينه وبين ألوانه، بل لا فرق بينه وبين ذاته، وسائر ذوات العوالم من سماء وأرض وغيرهما، بجامع أن الجميع لا أثر له فيه على هذا التقدير، فكما أنه لا يثاب ولا يعاقب على وجود ألوانه، ووجود ذاته، ووجود سائر أجزاء العالم، وأعراضه، لكونه لا تأثير له في شيء من ذلك «كذلك يلزم أن لا يثاب ولا يعاقب على شيء من أعماله؛ لأنه أيضا لا تأثير له في شيء»[3] منها أصلاً. على هذا المذهب، أجاب أهل السنة رضي الله تعالى عنهم عن هذه الشبهة بمنع اللزوم الذي ذكر فيها قولهم في بيان اللزوم، أن الفعل إذا لم تؤثر فيه القدرة الحادثة يصير كاللون وغيره مما لا تأثير للقدرة الحادثة فيه بإجماع.

قلنا: هو كذلك عندنا، (فلا)[4] فرق أصلا. قولهم فيلزم أن لا يثاب عليه ولا يعاقب، كما لا يثاب ولا يعاقب على الألوان ونحوهما. قلنا: لا ملازمة بين الثواب والعقاب، وبين كون سببهما فعلا واقعا من المكلف، كيف وقد علمتم من

---

(1) سورة البقرة: 284. (2) سورة الرعد: 16.

(3) ساقط من ج. (4) في ب بلا.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

مذهب خصومكم، وهم معشر أهل الحق والسنة. أن لله تعالى أن يعاقب المؤمن البريء، ويعطي إنعامه للكافر، والمذنب العاصي. يفعل مايشاء. والأفعال الواقعة على يد العبد أمارات وضعها الشرع بمحض الاختيار على السعادة، والشقاوة، ولو وضع غيرها من الألوان والطعوم ونحوهما أمارة عليهما لكانت صالحة لذلك عقلا، وليس للثواب والعقاب عند أهل الحق علة عقلية تقتضيهما لذاتها «أو لسر[1]» فيها، وكل ما أطلق عليه في الشرع أنه سبب لهما، فإنما المراد بالسبب في ذلك الأمارة الجعلية من الشرع على ذلك، ووقع التسامح بالتعبير عنها بالسبب إذ لا مشاحة في الألفاظ اللغوية إذا فهمت المقاصد منها.

ومن شبهاتهم أيضا في ذلك، أن قالوا لو لم يكن العبد مخترعاً لأفعاله بما خلق الله تعالى له من القدرة عليها. لما صح أن يمدح أو يذم لا شرعا ولا عرفا على فعل من الأفعال، كيف ومدح المطيع وذم العاصي شرعا وعرفا، مما لا نزاع فيه بين المسلمين، قالوا: وبيان اللزوم لما ذكرناه ما تقرر في العرف من بطلان مدح الإنسان وذمه بما يفعله غيره، فإذا كانت الأفعال إنما صدرت من الله تعالى فقط بلا واسطة كما تقولون، صار مدح الإنسان وذمُّهُ إنما هو على فعل لله عز وجل، وصار مدحه في المعنى كمدحه على ما خلق الله جل وعز في السموات من المحاسن.

أجاب أهل الحق رضى الله تعالى عنهم على نهج ما سبق، بأنه لا ملازمة عقلا بين المدح والذم، وبين كون سببهما مخترعا للممدوح أو المذموم، والاعتماد في الأحكام العقلية اليقينية سيما بالنسبة إليه جل وعلا على مجرد عرف اصطلاحي لا ينضبط أمره، من أدلّ دليل على تناهي القوم في الغباوة، وكون الأوهام تملكت عقولهم، ولم تتركها أن تنفذ لمراشدها. على أنّا لو سلمنا لهم على سبيل التنزل الاعتماد في هذه المسألة على العرف، لما اقتضى أن سبب المدح والذم، لابد وأن يكون فعلا للممدوح أو المذموم، كيف وقد تقرر في العرف المدح بالجمال وحسن الخلق ونحو ذلك مما لا تأثير للممدوح، ولا كسب له فيه أصلا، بإجماع بيننا

---

(1) في أصل: د «أو ليس» وهو تصحيف.

لممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وبينكم، كما تقرر في العرف الذم بأضداده، وتقرّر أيضا في العرف مدح الجمادات وذمها، وكثر نظم الأشعار والسجع فيها، كالثياب والأبنية ونحوها، وإذا كان معنى المدح لغة وعرفا، إنما هو الثناء على الشيء بما فعل أو اتصف به، وإن لم يفعله من المحاسن حالاً أو مآلا، والذم ضد ذلك، حسُنَ لذلك لغة وعرفا مدح من خلق الله سبحانه لهم بمحض فضله وإحسانه أماراتٍ تدل شرعا على اتصافهم بالكمالات الأخروية، والمحاسن الجسمانية والروحانية التي هي مالا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، كما يحسن ذم من اتصف شرعا بأضدادها، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

وأيضا فالعبد لما كان مجبورا في قالب مختار لم يقبح عرفا تكليفه ولا إثابته وعقوبته، ولا مدحه وذمه، كما لم يقبح ذلك عقلا ولا شرعا. ووجه كونه مجبورا في قالب مختار أنه سبحانه لما أجرى عادته بإمداد العبد بالإرادة والقُدَر، والمقدور على وجه التوالي بحيث يحسُّ ملاءمة الفعل لإرادته، وقدرته، ولا يحسّ أنه أكره عليه، أو ألجيء إليه، كما يحس ذلك المرتعش ونحوه من المسحوب على وجهه وشبهه، ومهما صمّم العبد عزمه على فعل (أمدّه)[1] سبحانه بخلقه، وخلق القدرة عليه طاعة كان ذلك «الفعل»[2]، أو معصية، كما قال تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ العَاجِلَةَ﴾ الآية[3]. وقال جل وعز: ﴿ومَنْ أَرادَ الآخِرَةَ﴾ الآية[4]، ثم قال جل من قائلٍ إثرهما ﴿كُلاًّ نُمِدُّ هؤلاءِ وهَؤُلاءِ من عَطَاءِ رَبِّكَ ومَاكَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾[5] فرتب سبحانه الإمداد على الإرادة منهم إذا شاء، وذلك الإمداد في النوعين هو المعبر عنه بالتوفيق والخذلان، فصار العبد بحسب الظاهر كأنه هو الموجد لفعله بالقدرة، والإرادة، اللتين خلقهما الله تعالى له، حتى أن الوهم والخيال قبل النظر السديد لا يشكان في ذلك، ولذلك ضل بهما في هذه المسألة كثير من الخلق. ولولا أن الله سبحانه أيد عقول أهل السنة فخرقوا حجب التوهمات المظلمة ولم يقفوا مع ظواهر العادات المردية، وبرزوا إلى شموس المعارف المنجية،

---

(1) في ج: أمره. (2) ساقط من ج. (3) سورة الاسراء: 18.
(4) سورة الاسراء: 19. (5) سورة الاسراء: 20.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

فأدركوا بها الأمر كيف هو بحسب الحق، ومافي نفس الأمر، لكانوا كغيرهم ممن ضل أو أشرك مع مولاه تبارك وتعالى، وإذا كان العبد برز بحسب الظاهر كأنه موجدٌ لأفعاله لما يجد فيها من اليسر والملاءَمة لعزمه، وبهذا المعنى فسّر بعضهم معنى الكسب الذي أثبته أهل الحق للعبد المختار.

كان إطلاق الفعالية عليه، وتكليفه، ومدحه، وذمه، وتعليق الثواب والعقاب له على أفعاله حسنا لغة، وعرفا، وعقلا، وشرعا، وقد جاء القرآن والسنة بملاحظة الأفعال تارة، نحو ﴿ادخلُوا الجنَة بما كُنتُمْ تعْمَلُونَ﴾[1] ونحوه، وتارة بلَغْوها نحو قوله ﷺ :‹لا يدخل الجنة أحدٌ بعَمَلِهِ›[2]، ولعله لملاحظة الأمرين أعني الجبر بحسب ما في نفس الأمر، والاختيار بحسب الظاهر. وعرف التخاطب يحتمل أن يكون ذلك الاختلاف لملاحظة كونها أمارات شرعية تارة، فاعتبرت لذلك كاعتبار الأسباب المؤثرة، وملاحظة كونها لاتأثير لها في شيء مما رتب عليها، ولادلالة[3] لها عليه عقلا تارة. فألغيت لذلك في بعض الأحيان.

واعلم أن لأهل السنة -رضي الله تعالى عنهم- على المعتزلة، إلزامات كثيرة يطول تتبعها، وفيما ذكرناه من ذلك كفاية والله تعالى أعلم وبه التوفيق.

164 - للعبد كَسْبُ اختيَارٍ منهُ صَارَ بهِ مُكلَّفاً ليسَ عنْ كَسْبٍ بِمُنعَزِلِ
165 - قَالُوا التَّحركُ لَمْ يُوجد لمُرتَعِشٍ بالاختِيَارِ ولكنْ بالبَلاَءِ بُلِ
166 - والأَليَقُ البسْطُ لَكنْ لا يَليقُ بِنَا تَكْفِي الإِشَارَةُ راجعْ كتبَهُم تنلِ[4]

ش – اعلم أن الكسب الذي أثبته أهل السنة للعبد المختار، ونطق به القرآن في قوله: ﴿لهَا مَا كَسَبَتْ وعَلَيْهَا مَا اكتَسَبتْ﴾[5] عن تعلق القدرة الحادثة بالفعل في محلها من غير تأثير، فقولنا: تعلق كالجنس في التعريف، وقولنا: القدرة الحادثة

---

(1) سورة النحل: 32.
(2) رواه أحمد ومسلم، ولفظ البخاري «لنيدخل أحدا عمله الجنة...» وفي رواية لمسلم «لا يدخل...».
(3) في ج والادلة.
(4) في هامش «أ» تصل لعله من نسخة أخرى.
(5) سورة البقرة: 286.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

يخرج تعلق القدرة القديمة بالكائنات، فلا يسمى كسبا بل يسمّى خلقاً، واختراعاً، وإيجاداً، ونحو ذلك. وقولنا: بالفعل في محلها يخرج ما أجرى الله تعالى العادة بإيجاده من الأفعال المصاحبة للقدرة الحادثة، لكن في غير محلها، كاندفاع الحجر والسهم ونحوهما، فلا تسمّى تلك الأفعال الخارجة عن محل القدرة مكتسبة للعبد في اصطلاحهم، وإن كان قد يطلق ذلك عليها بحسب اللُّغة والعرف.

وقولنا: من غير تأثير، تنبيه على بطلان مذهب المعتزلة القائلين بتأثير القدرة الحادثة في الأفعال الموجدة معها، إمّا مباشرة أو تولداً، وذلك معنى الكسب عندهم، وهذا الكسب الذي قال به أهل السنة رضي الله تعالى عنهم: هو درجة وسطى بين مذهبي الجبرية والقدرية، وكثيرا ما يتوهم من لا علم عنده أن معنى الكسب كون القدرة الحادثة لها تأثير مّا، وهو تفسير فاسدٌ، متفرع على مذهب القدرية -مجوس هذه الأمة- فإن[1] التأثير الذي يفسر به الجاهل معنى الكسب إن أراد به أن القدرة الحادثة تؤثر في حال الفعل أو وجه واعتبار، كما يحكيه بعضهم عن «القاضي» «والأستاذ» فلا خفاء في فساد ذلك القول، وإنكار نسبته لهذين الإمامين على الوجه الذي يفهمه ذلك الجاهل. وقد قال «الشريف»[2] شارح «الأسرار العقليّة» ما نسب للقاضي والأستاذ في هذه المسألة إنما صدر منهما على وجه المناظرة والإلزام للخصوم، وإلا فحاشا القاضي والأستاذ أن يعتقدا أثرا لغير القدرة القديمة، كيف وقد نقل القاضي الإجماع في مواضع من كتبه على كفر من نسب الاختراع لغير الله تعالى؟ ونقل أيضا إجماع الأمة على كفر من لم يقل بعموم صفات الباري جل وعزّ، وإن أراد ذلك الجاهل بالتأثير أن القدرة الحادثة تؤثر في المقدور، لكن بمشيئة الله تعالى، لا على الاستقلال، كما يُحكى عن إمام الحرمين في آخر أمره، فهو قول فاسد أيضا، لا يجري على مذهب أهل الحق، وإنما

---

(1) في ب فإن هذا التأثير.

(2) هو علي بن محمد بن علي الحسيني المعروف بالشريف الجرجاني أو بالسيد الشريف، فيلسوف متكلم عالم بالعربية له حاشية على تفسير البيضاوي، ولد سنة 740 هـ وتوفي سنة 816 هـ ترجمته في معجم المفسرين 380/1، وبغية الوعاة 196/2، والضوء اللامع 328/5، وكشف الظنون 193/2 ومفتاح السعادة 208/1،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

يجري على مذهب الفلاسفة ونحوهم ممن أشرك بالله تعالى، والظن بالإمام رضى الله تعالى عنه أنه لا يرضى بمثل هذا القول؛ وإنما هو مكذوب عليه، وعلى تقدير أن يكون صدر منه، فالظن به أنه لم يرد به ما يظهر منه.

وقد أشار «التفتزاني» إلى إنكار نسبة هذا القول إلى الإمام، وأنه لم يوجد في شيء مما ظهر من كتبه؛ وإنما الموجود فيها ضدُّ ذلك، وكيف يصح عنه هذا القول، وهو يحكي في «إرشاده» إجماع السلف على نسبة جميع الكائنات إلى الله تعالى، جملة وتفصيلا بلا واسطة، ولا تأثير لكل ماسواه في أثر ما عموما، وقد أكثر فيه من الأدلة لتصحيح المذهب الحق -وهو مذهب الشيخ الأشعري- وبالغ في النكير والتضليل لمن يعتقد أن للقدرة الحادثة تأثيراً مّا.

وأقول لقد ابتلينا ولا حول ولا قوة إلا بالله، بأقوال باطلة، قادحة في أصل الإيمان، لا وجه لها، ولا صحة أصلا، ثم تنسب مع ذلك لبعض أئمة السنة رضى الله تعالى عنهم، والله تعالى أعلم، هل صدرت منهم أم لا؟ والغالب على الظن أنها لم تصدر منهم أصلا، وعلى تقدير صدورها منهم، فالله يعلم مرادهم منها، والظن القريب مع القطع في حقهم أنهم لا يريدون مايظهر منها البتة، والله سبحانه حسيب من ينقل مثل هذه الأقوال الفاسدة، في مجلس أو تأليف على وجه يتراخى في بيان فسادها، أو دفعها عمّن لا تليق به إن أمكنه ذلك. وإن أراد ذلك الجاهل بالتأثير الذي فسر به معنى الكسب، أن القدرة الحادثة خلقها الله تعالى للعبد، وملك له أن يفعل بها الأفعال، كيف شاء على سبيل الاستقلال، فهذا عين مذهب القدرية مجوس هذه الأمة.

فقول المؤلف، «للعبد كسب اختيار». هذه جملة محكية بالقول المذكور في آخر البيت الذي قبل هذا، ويسمى مثل هذا عند العروضيين التضمين. وقدم «المجرور»[1] في هذه الجملة لإفادة الحصر أي للعبد وحده الكسب دون الرب جل وعلا، فإن له هو الإيجاد والاختراع، ويستحيل عليه جل وعلا الاتصاف بالكسب

(1) في «أ» المجوس، وهو تصحيف وما أثبت من بقية الأصول.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

والاكتساب لإيذانهما بقيام الأفعال المكتسبة بالفاعل، وذلك مستحيل في حقه تعالى، لاستحالة اتصافه جل وعلا بالحوادث.

وقوله، «صار به مكلفا». يعني صار العبد بهذا الكسب الذي أَحسَّ معه يُسر الفعل وملاءمته لعزيمته، وإن لم يكن للعبد أثر في أثر مّا البتة، مكلفا بالتكاليف الشرعية، وهذا بحسب ما اختاره سُبحانه وتعالى، فإنه جل وعلا قد تفضل بمحض كرمه أن أسقط التكليف بالأفعال التي «لا تحصبها»[1] القدرة الحادثة كحركات الارتعاش مثلا، وأثبته جلّ وعلا بمحض اختياره في الأفعال التي تصحبها القدرة الحادثة وتتعلق بها، وإن لم يكن لها تأثير فيها البتة، ولو عكس سُبحانه في ذلك التكليف، أو كلف بالجميع لحسن ذلك عقلا وشرعا، إذ قد عرفت أن القدرة الحادثة لا أثر لها في شيء من الأفعال أصلا، وإنما تلك الأفعال المخلوقة للّه تعالى على وجه مخصوص، نصبها الشرع بمحض الاختيار عند اقترانها بأعراض أُخر حادثة، كالقُدَرِ الحادثة. والإرادات أمارات على الثواب والعقاب، فبالوجهِ الذي صح عقلا وشرعا، جعل بَعضِ أفعاله سبحانه وتعالى عند اقترانه بفعل له آخر، أمارة على ما شاء من ثواب أو عقاب، أو غيرهما، يصح عقلا وشرعاً جعله مجرّدًا عن غيره، أو جعل غيره في مكانه أمارة على ذلك؛ لأن الدلالة للأفعال على ذلك ليست بذواتها بل بحسب جعل الشرع فقط.

قوله:«قالوا التحرك لم يوجد لمرتعش»، إلى آخره، هذا الكلام قصد به الاستدلال على وجود القدرة الحادثة مع الأفعال الاختيارية - وإن كانت لا تؤثر فيها أصلا - رداً على الجبرية القائلين بنفيها، وأن الموجود المقدور فقط، وتقرير الدليل على ذلك أنا نفرض حركتين متحدتين في الجهة والحيز، إلاّ أن إحداهما ضرورية، كالارتعاش، والأخرى مكتسبة، فبلاَ شك أنا نجد تفرقة ضرورية بين هاتين الحركتين، ويبطل رجوع التفرقة إلى نفس الحركتين لتماثلهما، وإلى ذات المتحرك، لأن معقولها قد يكون في الحالين واحدٌ، فتعين أن ترجع التفرقة إلى صفة زائدة في

(1) في ج لاتحصبها وهو تصحيف.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المتحرك، ثم يبطل رجوعها إلى الحال؛ لأن الحال لاتطرأ بمجردها على الجرم، إذ الحال لايصِحُّ أن تفعل على حيالها، وإلّا لَزِمَ الحالَ حالٌ أخرى تقوم بها. ثم حال حالها كذلك، ويلزم التسلسل ويبطل رجوع التفرقة إلى صحة البنية، لأنها غير مفقودة في حال حركة الاضطرار[1] وهي حال كون غيره محركاً يده مع وجدان التفرقة، فتعين أن تكون تلك الصفة عرضا، ثمّ لا يخلو إمّا أن يكون مما يشترط في ثبوته الحياة أولا، والثاني باطل، لأنه لا تعلق له «بحركة[2]» كالألوان والطّعوم والروائح، ولأنه مشترك بين الحركتين، والمشترك بين شيئين لا يفرق بينهما، فتعين الأول، وهو ما يشترط في ثبوته الحياة، ثم يبطل كونه علما أو حياة أو كلامًا لوجود كل واحد من هذه مع ثبوت الحركتين ونفيهما، ويبطل كونه إرادة لوجود التفرقة بين الحركتين حال الذهول، فتعيّن أن يكون عرضا له نسبة وتعلق مّا بالحركة، وهو الذي سميناهُ قدرة، وإن اختلفنا نحن والمعتزلة في أنها من الصفات المؤثرة أم لا، مع الاتفاق على أنها من الصفات المتعلقة، فحصل من هذا كله أن الحق ما ذهب إليه أهل السنة رضى الله تعالى عنهم، من إثبات قدرة حادثة للعبد تتعلق بالفعل في محلها من غير تأثير، فيبطل مذهب الجبرية النافين لهذه القدرة الحادثة، لجحدهم الضرورة ومصادمتهم الشريعة، ومن هنا كان مذهبهم بدعةً، إذ لو لم يكن في مذهبهم إلا ثبوت جهل بأمر يدرك ضرورة من غير مصادمة للشريعة لكان أمره سهلا، إذ غاية ما يلزم فيه حينئذٍ التناهي في الغباوة وضعف العقل، كيف والمذهب مصادم للشريعة، لأنها قد جاءت بإسقاط التكليف بالأفعال التي لا يتمكن العبد فيها عادة من فعلها وتركها، وجاءت بالتكليف بما يتيسر منها على العبد عادة فعله وتركه، ولمّا بطل أن يثبت أثرٌ ما، لغير المولى جلّ وعز، لم يبق فرق بين ما كلف به الشرع ومالم يكلف به إلاّ الاكتساب على الوجه الذي مرّ في تفسيره وعدمه، ولو استوت الأفعال كلها كما يقول أهل الجبر لبطل تفريق الشرع بينها وبطل ما أحال عليه التكليف منها، وهو الفعل الذي في وُسع المكلف دون غيره، وكانت الأفعال حينئذٍ لاشيء منها في وسع المكلف عادة، فلا تكليف إذاً

---

(1) في ب، الاضطراب. (2) في ب بالحركة.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

بشيء منها، لقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نفساً إلاّ وُسْعَهَا﴾[1]. وهذا إبطال للكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، وكما بطل مذهب الجبرية بطل مذهب القدرية -مجوس هذه الامة- القائلين بتأثير هذه القدرة الحادثة في الأفعال، إمّا مباشرة أو تولداً لما في هذا القول من تعجيز قدرة الله تعالى وإرادته، وتخصيصها ببعض المُمكنات، وإثبات الشريك معه في ملكه، فقد خرج مذهب أهل السنة والحمد لله بين فرثٍ ودم لبنا خالصاً سائغاً للشاربين.

قوله: «والأليق البسط»، يعني لأنها مسألة مهمة هلك بعدم حسن الاعتقاد فيها وسداد الفهم، أكثر هذه الأمة المشرفة، فكيف بغيرهم. وقد بسطنا «الكلام»[2] نحن من ذلك على اختصار مايحصل به حسن الاعتقاد ويثلجُ به اليقين، إن شاء الله تعالى وبالله التوفيق.

ص -
167 - والاستِطَاعَةُ لِلمقدُورِ تَصْحَبُهُ   وَذَا خِلافٌ لما قد قَالَ مُعْتَزِلِ

ش - يعني بالاستطاعة الاقتدار الكسبي على الأفعال، ومعنى مصاحبة هذه الاستطاعة للفعل المقدور أن القدرة الحادثة إنما يخلقها الله تعالى عند خلقه مقدورها لا قبل ذلك.وما ذكر من وجوب المصاحبة لذلك هو الذي عليه إمام الحرمين، ونصّ عليه كثيرا من أئمة السنة، وهذا الحكم ليس ثابتا لها من حيث كونها قدرة، بل من حيث أنها عرضٌ، ومن أحكام العرض انعدامه عقيب وجوده، وإذا ثبت استحالة بقائها لزم من ذلك استحالة تقدمها، إذ لو تقدمت لعدمت حال وجود المقدور، فيكون مقدورا بقدرة معدومة، وذلك محال، وتقرير ذلك أنها إذا عدمت القدرة جاز وجود ضدها، وهو العجز، فيلزم كون الفعل مقدورا «حال وجود العجز، والعجز يستدعى معجوزا عنه [فيقع الفعل في حال وقوعه مقدورا»[3] عليه معجوزا عنه][4] وذلك محال.

---

(1) سورة البقرة: 286.   (2) زيادة من ج.   (3) النص بين القوسين ساقط من ج.
(4) مابين القوسين ساقط من «أ».

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

قال المقترح: وهذا عندي فيه نظر من حيث أن امتناع التقدم إذا لم يكن مأخوذاً إلا من حيث استحالة بقائها، فالقدرة في التحقيق ليست علة لوجود الفعل المقدور، ولا مؤثرة فيه، فإذا لم يكن من حكمها وجود المقدور، فيجوز وجودها قبل وقوع المقدور، وتعدم ويوجد مثلها، فالمقارنة متعلقة، والسّابقة متعلقة، ويصح أن يقال كانت تلك القدرة متعلقة به قبل عدمها، ثم انتفت فانتفى تعلقها، ووجد مثلها، وهذا كما لو علم إنسان وجود زيد غدا وقت طلوع الفجر مثلا. بأنباء صادقة، ثم قدرنا تجدد علمه بوجوده في الوقت المعلوم إلى حالة وجود المعلوم في الوقت الذي أخبر عنه، فإن المقارن متعلق بالوجود، والسابق متعلق بالوجود في الزمن المخصوص، فالمعلوم متعلق لهما، وأحدهما متقدم والآخر متأخرٌ، ولو قدر وجود ضد العلم من ذهول، وغفلة، أو جهل، أو شك، حال وجود المعلوم، لكان مجهولا بما قارنه، وقد كان متعلّقا لما سبق من العلم، فإن نظر إلى أنه غيرُ متعلق للعلم السّابق في حال الوجود، فكذلك المقدور ليس متعلقا للقدرة السابقة حالة الوجود، ولا يمنع هذا تقدم وجودها، ولا سيما على قول من يرى أنها لا تؤثر، وإنما تتعلق بالمقدور تعلقا لا على وجه التأثير، كما نقول في تعلق العلم بالمعلوم، فأي شيء يمنع من تعلق القدرة، حتى أن الإنسان يحس من نفسه تفرقة قبل الفعل بين يديه في حال رعشته، وبين يديه في حال سلامته، وما ذاك إلا أنه وجد قبل الفعل صفة متعلقة به، وإذا صح أن اللون تتجدد أمثالهُ، فالقدرة أيضا تتجدد أمثالها إلى حال وجود المقدور، فتأملوا ذلك يرحمكم الله تعالى انتهى.

قلت: وما ذكره «المقترح» ظاهرٌ فينبغي التعويل عليه، والله تعالى أعلم.

قوله: «وذا خلاف لما قد قال معتزل». يعني أن المعتزلة لما اعتقدوا أن القدرة الحادثة هي المؤثرة في وجود الفعل على سبيل الاستقلال، والاختيار، قالوا لأجل ذلك: لابد من تقدمها على الفعل، لوجوب تقدم الصفة المؤثرة بالاختيار على أثرها، ولأن المؤثر بالاختيار لابدّ أن يتأتى منه فعل الشيء وضده، ومن لازم ذلك بقاء قدرته ليتمكنّ بها من فعل الضدّين، وكل ذلك هوسٌ نشأ عن أصل فاسد، سبق اجتثاثه من أصله، كما أن لهم هنا فروعا من الهذيان لا ينبغي لنا التشاغل بها -وقد هُدم أساسها- لما فيها من تضييع الزمان بلا كبير فائدة. وبالله التوفيق.

فصل في الكلام

168 - ثُمَّ الكلامُ لَهُ وصفٌ يقومُ بِهِ ... كَمَا يَلِيقُ بِهِ التنزيهُ لِسْتُ أُلِي

169 - إطالَةً «لاسيمَا»(1) في مثلِ مَسألةٍ ... يحتاجُ مُثبتُها(2) للبحثِ والجَدَلِ

170 - من أجلِ ذا قالَ أهلُ الحقِّ قاطبةً ... إنَّ القرآنَ كلامُ اللَّهِ للرُّسُلِ

171 - وأنهُ غيرُ مخلوقٍ لهُ قِدَمٌ ... لأنهُ صفةٌ للّهِ في الأزَلِ

172 - أمَّا الحرُوفُ فكالأصواتِ مُحدثَةٌ ... لوحلّها قِدَمٌ دامتْ ولمْ تَحُلِ

173 - فليسَ فيهَا سِوَى مَعنَى دِلالَتِها ... علَى الكَلامِ الذي قَد جلَّ عنْ مثلِ

ش - لاشك أنّ من صفات المعاني الواجبة لمولانا جل وعز صفة الكلام، ودليلها كدليل السمع، والبصر، وهو العقل والنقل.

أما العقل؛ فلأن كل حي فهو قابل للكلام، وضدِّه؛ ومهما لم يتصف بالكلام وجب أن يتصف بضده، لكن ضده آفة ونقيصه. ومولانا جل وعز منزه عن الآفات والنقائص، فوجب إذاً أن يتصف بالكلام. وأما النقل وهو أقوى الدليلين في هذه المسألة، فقال الإمام «الفخر»: أجمع الأنبياء والرسل على كونه تعالى متكلما.

قال ابن «التلمساني» وقد أجمع المسلمون أيضاً على ذلك على الجملة، وإن اختلفوا في تفسير الكلام، فإن قيل: يرد على إثبات كونه تعالى متكلما بطريق السمع، أن يقال: إن قول الرسول لا يدل مالم يثبت صدقه، ولا يثبت صدقه إلا بالمعجزة، والمعجزة لا تثبتُ مالم يثبت كون الباري تعالى متكلما، فإن دلالة المعجزة تتنزل منزلة قول الله تعالى لمدّعي الرسالة صدقتَ، أو أنت رسولي، فما لم يثبت الكلام الصدق لله تعالى لا يكون مصدقا لرسله، فلو أثبتنا الكلام له تعالى بالسمع لدار.

فالجواب قال ابن التلمساني: إنه سؤال قويٌّ وجوابه أن من ادعى أنه رسول الملك بمرأىً من الملك ومسمعٍ، وقال آية صدقي: أن يغير الملك عادته المألوفة،

(1) في هامش «أ» تصحيح من نسخة الناظم «اطالة سيما» باسقاط لام الألف.

(2) في هامش «أ» «اثباتها» ولم يذكر الناسخ أن التصحيح من نسخة بخط الناظم.

ويفعل كذا، ثم قال: أيها الملك إن كنتُ صادقاً في دعواي فافعل لي ذلك، ففعل ذلك على الوجه الذي التمسه، فيعلم جميع الحاضرين أنه رسوله وأنه صادق. وإن كان فيهم من ينفي كلام النفس، ويكفي في العلم بتصديقه إيجاده للفعل الدال على إرادة تصديقه، كما يدل التخصيص في الأفعال على إرادة وُقُوعها على ذلك الوجه، وقولهم إن المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول مسلمٌ، ولكن تتنزل منزلة المواضعة على قول يدل على إرادة ذلك كما تدل بعض الإشارات على ذلك، والكلام المستدل على ثبوته لله تعالى بالسمع في دعوى الأشعرية، وهو القول النفسي، والنزاع فيه لافي العبارات الحادثة المتواضع عليها، والأفعال كثيرا ما تدل على الإرادات، وإن لم توضع لذلك، نظراً إلى العادات، والمعجزة كذلك. وقد احتج الأستاذ «أبو اسحاق» على أنه تعالى متكلم. بأنه سبحانه ملكٌ ولا يتمُّ المُلْكُ إلاّ بأمر ونهي، ولجواز تردد الخلائق بين أمر مطاع ونهي متبع، فلو لم يتصف بالكلام لاستحال ماعلم جوازه. واحتج الأستاذ أيضا على إثبات الخبر للّه تعالى بأن كل عالم يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه بالضرورة، ولا معنى لكلام النفس إلاّ ذلك، ثم إذا عرفت ثبوت صفة الكلام للّه تعالى وجب أن تعرف أنّ معنى هذه الصفة في حقه تعالى ليست[1] كمعناها في حق الحوادث، فإن الكلام الذي يتّصف به الحادث هو على ضربين: لفظي ونفسي.

فاللفظي مركب من الحروف والأصوات، ويلزمه التقدم والتأخر، والتجدد والسّكوت، ونحو ذلك من التغيرات.

وأما النفسي الذي يتصف به الحادث، فهو وإن لم يكن مركبا من الحروف والأصوات إلا أنه يعرضُ له من التغيرات مايعرض للفظي من التقدم، والتأخر، والتجدد، والانقطاع، ونحو ذلك، وكل ذلك يشهد بحدوث النوعين من الكلام، وقد عرفت استحالة اتصافه تعالى بالحوادث، فوجب إذاً أن يكون كلامه جل وعلا مبايناً للنوعين، إذ لو ماثل واحداً منهما لوجب له من الحدوث ما وجب له،

---

(1) في ب، ليس.

فإذاً كلامه جل وعلا الواجب له، صفة قديمة معبّرٌ عنه بالعبارات المختلفات، مباينٌ في نفسه لجنس الحروف والأصوات. منزه عن التقديم والتأخير، والتجدد والسكوت، واللحن، والإعراب. وسائر التغيرات، متعلقٌ بما تعلق به العلم من المتعلقات.

واعلم أن إثبات صفة الكلام لله تعالى على هذا الوجه الذي ذكرناه، لم يقل به إلا أهل الحق رضى الله تعالى عنهم، وخالفهم في ذلك جميع الفرق، أذلهم الله تعالى.

أما الحشوية - أبعدهم الله تعالى- فإنهم قالوا: كلام الباري تعالى القائم بذاته حُرُوفٌ وأصوات، ومع كونه حروفاً وأصواتا فهو قديم أزليٌّ، وهؤلاء أصحاب غاية في الضلالة. وتورط في بحبوحة الجهالة، فإنَّ من سواهم من أهل البدع وربما تَعنُّ لهم شبهة مخيلة[1] لا تهدم «من أوّل مرةٍ»[2] الضروريات.

أمّا هؤلاء فلم يُراعوا ضروريات العقُول، ولا وقفوا من أول مرة عند شيء منها، نعوذ بالله من الخذلان، واعتقاد هؤلاء السفلة أن الباري تعالى جسمٌ مستو على العرش بالمماسة والاستقرار، ثم ينتقل كل ليلة جمعة عندما يبقى ثلثُ الليل، وينزل عن مكانه إلى السماء، ثم يعود عند الفجر إلى مكانه، وهم على صنفين:

صنف منهم قالوا بتحيزه وتصويره وتشكيله على شكل الإنسان -تعالى الله عما يقول الظالمون علوّا كبيرا- وهؤلاء الخبثاء مساوون لليهود في هذا الاعتقاد الرذل.

وصنف آخر منهم قالوا بتحيزه من غير شكل ولا جارحة، ثم اتفق الصنفان على أن كلامه سبحانه قديم، وهو مع ذلك حروف وأصوات متقطعة، يتكلم بما شاء منها باللسان العربي والعجمي، وضروب الألسنة الموضوعة لأهل الأرض، إلا أنّ الصنف الأول قالوا إنه يتكلم بالحروف على مخارجها، وجملتها قديمة.

---

(1) في ج مخبلة.

(2) ساقط من ج.

والصنف الثاني قالوا: إنه ينطق بالباء والميم وسائر حروف التهجي لا على مخارج الحروف، واتفق الفريقان على قدم الكلام، مع هذا وأنه ينظمه كيف يشاء، وعلى أي لغة يشاء، ثم هو عندهم متكلم إذ يشاء، ويسكت إذ يشاء، فإذا سكت لم ينعدم كلامه، ولكنّه صمت وأكتهُ -تعالى الله عن قولهم- ويا عجبا لهم كيف جعلوا القديم يتصرف فيه بالمشيئة ويتجدد وينقطع ويتقدم بعضه على بعض، وكيف تصدر هذه المقالة المفتضحة «بيداية»[1] العقول من العاقل المميز لولا أنّ حكم الله تعالى لا يغالب، نسأله سبحانه أن يعاملنا بفضله في الدنيا والآخرة، بجاه سيدنا ومولانا محمد ﷺ وعلى آله. ومن أراد تتبع كثير من فضائحهم - ليشكر الله تعالى على السّلامة ويلجأ إليه في الحفظ والمعونة إلى الممات- فلينظر ذلك في شرح عقيدتنا الكبرى.

وأما المعتزلة فاعتقدوا أيضا أن كلام الله تعالى حروف وأصوات، كما اعتقده الحشوية. غير أن المعتزلة لم يقولوا بقيام تلك الحروف والأصوات بذاته سبحانه وتعالى، [لمّا تفطنوا][2] لحدوثها، ونزهوا الذات العلية عن الجرمية ولوازمها، وأدركوا أن قيام الحوادث بذاته جل وعلا مستحيل. ومعنى كونه تعالى متكلما عند المعتزلة، أنه خالق للكلام، والذي أوجب للجميع مخالفة أهل الحق عدم تعقل ثبوت كلام ليس بحرف ولا صوت.

واحتج أهل الحق على إثبات ما أنكروه شاهداً ليعرف بذلك بطلان حصر أهل الأهواء الكلام في الحروف والأصوات، بأن الآمر والنّاهي منا يجد حالة أمره ونهيه من نفسه طلبا جازماً بالضرورة، ويدل عليه بالعبارات المختلفة، وما يعرض له الاختلاف مغايرٌ لما لا يعرض له؛ ولأن العبارات بالجعل، والمواضعة، والتوقيف، وما في النفس حقيقة عقلية، لا بالجعل والتوقيف، وزعمت المعتزلة أن مايجده الطالب في نفسه يرجع إلى إرادة الامتثال. ويردون الخبر إلى العلم بنظم الصيغة. فالحاصل

(1) هكذا في جميع الأصول أ وفي ب «بيداهة» وهو أصح.
(2) ساقط من ج.

الاتفاق على وجدان أصل المعنى في النفس؛ وإنما النزاع في تمييزه على الإرادة والعلم. واحتج الأصحاب على مغايرته للإرادة بوجود الأمرِ بدونها وبيَّنوه بأوجهٍ:

الأول: أن الله تعالى أمر الكفار بالإيمان، والعصاة بالطاعات، ولم يرد وقوع ذلك منهم، إذ لو أراد ذلك لوقع وإلاّ لزم النقص بنفوذ مشيئة العبد والشيطان دون مشيئة الله تعالى. وقد اتفق السلف قبل ظهور البدع على أن ماشاء الله كان، ومالم يشأ لم يكن، وقال جل من قائل:﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[1].

الثاني: أن الأمر يتعلق بفعل الغير، والإرادة الحقيقية التي ليست بمعنى الشهوة والمحبّة لا تتعلق إلاّ بفعل المريد.

الثالث: أنّ من حَلف ليقضينّ غريمهُ غدا إن شاء الله، فتمكن من قضائه ولم يقضه، لم يحنث، مع أن الله تعالى قد أمره بالقضاء، فلو تضمن الأمرُ الإرادة لكان قد شاء الله تعالى قضاءه، فكان يجب أن يحنث ولا ينفعه استثناؤه، كيف وهُوَ لا يحنث بإجماع.

أمّا ردّ الخبر إلى العلم بنظم الصيغة فباطل أيضا، لأن نظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ الدالّة على المعنى، والخبر النفسي لا يختلف؛ ولأن الصيغة الواحدة قد تستعمل في الخبر والطلب معاً، والعلم بنظمها لا يختلف، وما[2] في النفس يختلف، وإذا ثبت بهذا أن لنا قولا نفسيا ليس بحرف ولا صوت، فتسميتهُ كلاماً مأخوذ من موارد اللغة، والشاهد لإطلاق الكلام عليه كثيرٌ، ثم هل هو حقيقة أو مجاز؟ الذي استقر عليه رأي الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله تعالى عنه أنه مشترك بين اللساني والنفسي، وإذا عرفت مذهب أهل الحق في كلام الله تعالى، عرفت أن إطلاق السلف على كلام الله جل وعز أنه محفوظ في الصدور، مقروءٌ بالألسنة، مكتوب في المصاحف. وكذا إطلاقهم على هذه الأشياء أنها كلام الله لا يحمل ذلك على الحلول الذي تبيّن استحالته لكل عاقل، بل لمّا

---

(1) سورة الانسان: 30.

(2) وفي ب، ج «وأما» وهو تصحيف.

كانت هذه الأشياء دالة على كلامه جل وعز أطلق عليه كلامه من باب إطلاق اسم المدلول على الدال وعكسه، وكذا يطلق على كلامه تعالى أنه موجود في هذه الأشياء، بمعنى أنه موجود فيها فهماً وعلماً لا حُلولاً، وبهذا تعرف أن التلاوة غير المتلو، والقراءة غير المقروء، والكتابة[1] غير المكتوب، كما أن الذكر ليس هو المذكور، لأن الأول من كل قسمين من هذه الأقسام حادث، إذ هو صفة الحادث.

والثاني منهما قديم إذ هو صفة القديم، وهو كلام الله تعالى الذي هو صفة ذاته العليّة، ولهذا كانت التلاوة والقراءة والكتابة متناهية. والمقروء والمتلوُّ والمكتوب لا نهاية له. وبالجملة فالإطلاقات اللفظية تابعة للنقل من حيث إطلاقها، ومعانيها تابعة للعقل من حيث الحمل عليها. فلابدّ من فهمها على ما يصح ولا يهدم قاعدة عقلية ولا شرعية، ولا يصح أن تجعل الإطلاقات اللفظية هي المتبوعة مطلقا حتى يرفض[2] لظاهرها القواطع العقلية، وإلا لزم كل ضلال وكفر، ولا شك أنّ الألفاظ ووجوه دلالاتها بحسب الحقيقة والمجازات المرسلة والاستعارات المُنوّعة والكنايات القريبة والبعيدة متكاثرة جدا، لا تنضبط إلاّ بطول ممارستها، والارتياض بها مع اتقان القوانين العقلية، ولهذا قيل الجهل باللسان والقواعد العقلية أصل من أصول الكفر، وإذا حققت ما تقدم في معنى كلام الله تعالى عرفتَ أيضاً أنه ليس معنى ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[3] أنه جل وعلا ابتدأ الكلام مع موسى عليه الصلاة والسلام، بعد أن كان ساكتا، ولا أنه بعد ما كلمه جل وعلا انقطع كلامه وسكت، تعالى عن ذلك من تقدس عن الاتصاف بالحوادث علوًا كبيرًا. وإنما المعنى في ذلك أنه تعالى بفضله أزال المانع عن «موسى» عليه السلام، وخلق له سمعا وقوّاه، حتى أدرك كلامه القديم الذي يتنزّه عن الحرف، والصوت، والتجدُّد، والتبعيض، والتقديم، والتأخير، والسكوت، والتكرير. ثم منعه تعالى بعدُ، وردّه إلى ماكان قبل سماع كلامه من الحجب عن إدراكه، وهذا معنى كلامه أيضا لأهل

(1) في ب: الكتاب.
(2) في ج ويعرض.
(3) سورة النساء: 164.

الجنة. وأما تأويل المعتزلة كلام الله سبحانه «لموسى» عليه السلام بخلق حروف وأصوات في الشجرة يسمع منها ماأراده تعالى أن يوصّله إليه، فبناء على مذهبهم الفاسد من إنكار الكلام القديم القائم بذاته تعالى، وقد سبق ردُّ ذلك عليهم، وأيضا فالذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلَامِي﴾[1] واختصاصه عليه السلام بالتسمية بكليم الله، أنه عليه الصلاة والسلام خُصَّ في الدنيا دون غيره بسماع كلام الله القديم القائم بذاته الذي لامثل له، وهذا هو الذي نقل عن السلف ودرج عليه الخلف، ولو كان أصطفاؤه بمجرد سماعه كلامًا «حادثا خلقه الله في جسم من الأجسام لكان كل من سمع كلاما»[2] من مخلوق قد شاركه في ذلك، لأن الذوات الحادثة وصفاتها مخلوقة لله تعالى بلا واسطة. فإن أجاب المعتزلة بأن وجه الخصوصية أن «موسى» عليه الصلاة والسلام قد خُصَّ بخلق الكلام فيما لا يعتاد منه الكلام، قيل لهم وهذا أيضا لا خصوصية فيه لوجود مثله في سائر الأنبياء، وأيضا «فإطلاق»[3] «كلّم اللهُ موسى» بمعنى خلق الكلام مجازٌ، وتوكيد الفعل بالمصدر في الآية يمنعه.

فان قلت: لانسلم أن التوكيد يدفعه لوقوعه مع المجاز، ومنه:

بكى الخزُّ من عوفٍ وأنكر جلدهُ وعجَّت عجيجًا من جذام المطارف

سلّمنا دفع التوكيد للمجاز، لكن إنما يدفعه في الآية لو وقع بالمعنوي الذي يدفع توهم المجاز في النسبة، إذ فيها وقع النزاع في الآية لا في المسند؛ لأن الكلام حقيقة قد وقع، وإنما النزاع ممن وقع.

قلت: الجواب عن الأول أن البيت من باب الاستعارة التبعية لوقوعها في الفعل، والاستعارة مطلقًا مبنية على تناسي التشبيه، حتى قال فيها طائفة من علماء البيان، إنها حقيقة لغوية، فصّح التأكيد فيها للمبالغة في دخول المشبه في جنس المشبه به، والآية لا قرينة فيها على الاستعارة، وأيضا فادعاء هدم قاعدة شهيرة بين علماء اللسان بمجرد بيت شعريّ يحتمل أمورا لايخفى ضعفه.

(1) سورة الأعراف: 144. (2) ساقط من ج. (3) في «أ» «فإن طلاق» والتصحيح من بقية الأصول.

والجوابُ عن الثاني «منع»[1] أن النزاع إنما هو في النسبة لا في المسند، وذلك أن المعتزلة موافقون على إسناد الكلام إلى الله تعالى حقيقة لامجازا، وأنه هو الذي كلّم موسى لا غيره، ولكن تأولوا الكلام المسند إليه تعالى على معنى خلق الكلام، ومعنى كلم الله عندهم، خلق الكلام، والمتكلم عندهم هو الخالق للكلام، ولاشك أن استعمال كلّم بمعنى خلق الكلام مجاز، فتوكيده بالمصدر يدفعه، وإن زعم المعتزلة أن كون كلّم بمعنى خلق هو الحقيقة، وغيره مجازٌ، كان النزاع معهم حينئذ لغويا، ويلزمهم على هذا، أن لا متكلم على الحقيقة إلاّ الله تعالى، إذ لا خالق سواه جل وعلا، ومنعهم لذلك بمقتضى أصلهم الفاسد في اعتقادهم تأثير القدرة الحادثة في مقدورها، لايُسمع لفساده. وبالجملة فهذه الآية إنما تذكر على سبيل التقوية لإثبات الكلام النفسي القديم بسماع موسى عليه السلام له، وإلاّ فإنكار الكلام النفسي وحصره في الحروف والأصوات واضح البطلان عقلا ونقلا، ولاشك أنّه إذا ثبت الكلام النفسي ثم وجدنا في الكتاب والسنة إسناد الكلام إليه تعالى وجب علينا أن نعتقد ظاهره، وأنّ المراد من ذلك إنما هو كلامه القديم القائم بذاته، إذِ التعرضُ لإخراج اللفظ عن ظاهره الصحيح من غير موجب بدعة، ومخالفة لإجماع الصحابة وتابعيهم بإحسان، ولاخفاء أن المتبادر إلى الذهن لغة وعرفا من قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى﴾[2] من غير نظر إلى مابعده من التوكيد أنه كلمه جل وعلا من غير واسطة، بل بكلامه القائم به تبارك وتعالى، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلَامِي﴾[3] إنما يتبادر إلى الذهن من هذه الإضافة الكلام القائم به جل وعلا، لا سيما مع ما اقترنت به من اصطفاء موسى عليه السلام بها على الناس، ولا موجب لصرف اللفظ عن ظاهره إلا توهُّم انحصار الكلام في الحروف والأصوات، وإنّ قيامها بذاته تعالى مستحيل فتعين التأويل.

---

(1) ساقط من ج.
(2) سورة النساء: 164.
(3) سورة الأعراف: 144.

وجوابه أنّه قد سبق بطلان هذا الحصر فتعيّ[1] الإيمان بالظاهر، إذ لا عاضد للمرجوح، فقول المعترض[2] إنّ التوكيد في الآية إنما يحقق المسند وليس فيه وقع النزاع، بل في النسبة، نقول على تقدير تسليمه إن لم يحقق النسبة فلم يقتض خلاف ظاهرها، فتعيّن الظاهر لعدم الصارف عنه، وقد استبان الحق بما ذكرناه في المسألة، فرأينا الإعراض[3] عن كثير من المباحث المذكورة فيها للمحافظة على ترك مايُوجب السآمة، لاسيما في هذه الأزمنة التي قصرت فيها الهمم، وعظمت نفرتها عن الصبر لتعلم مراشدها الضرورية، فضلا عن غيرها، لاسيما والتطويل في هذه المسألة، بعد مااستبان الحقُّ فيها قليل الجدوى، ولهذا قال بعض المحققين: الحق أن التطويل في مسألة الكلام، بل وفي جميع صفاته تعالى قليل الجدوى، لأنّ كنْهَ ذاته تعالى وكنه صفاته محجُوبٌ عن العقل، وعلى تقدير التوصل إلى شيء من معرفة الذات، فهو ذوقيّ لايمكن التعبير عنه والله سبحانه أعلم.

قوله:«ثم الكلام له وصف يقوم به» مراده بالوصف الصفة، ونبه بقوله يقوم به على مذهب المعتزلة الذين جعلوا كلامه تعالى صفة تقوم بغيره من شجرة ونحوها.
قوله:«كما يليق به التنزيه». نبه بهذا على مذهب الحشوية القائلين بأنّ كلامه تعالى صفة تقوم به لكنهم أثبتوها على خلاف مايليق به جل وعلا، إذ جعلوها حروفا وأصواتا على ماسبق بيانه.

قوله:«لست أَلي، إطالة» يعني في جميع صفاته جلّ وعلا، وقد تقدم وجه ذلك.
قوله:«من أجل ذا». يعني من أجل أن كلامه تعالى صفة تقوم به على مايليق به التنزيه، قال أهل الحق إلى آخره.

قوله: «أما الحروف فكالأصوات محدثة» يعني لأنه لو كان كلامه تعالى يتركب من الحروف والأصوات، لكان ذلك الكلام حادثا ضرورة استحالة اجتماع حرفين فأكثر في محل واحد، فلا توجد الحروف في محل واحد حتى ينعدم سابقُها ويتجدد لاحقها. وكل ماسبق وجوده العدمُ، أو طرأ على وجوده العدمُ، فهو

---

(1) ساقط من ج. (2) في ب: المتعرض. وفي ج مثل الأصل. (3) في ب: الاعتراض.

حادث، فالحروف والأصوات إذًا لا تكون أبدًا إلا حادثة، فلو تركب الكلام منها لكان حادثًا ضرورة، إن المركب من الحادث حادث، لكن حدوث كلامه جل وعلا مستحيل، لما عرفت من وجوب تنزهه تعالى عن الاتصاف بالحوادث، فيستحيل إذًا أن يكون كلامه جل وعلا مركبا من الحزوف والأصوات. وبالجملة فالكلام الذي يكون بالحروف والأصوات، ولو بلغ غاية الفصاحة والبلاغة، وكان كمالاً بالنسبة إلى الحوادث الناقصة، فهو بالنسبة إلى مقام الألوهية الأعلى نقيصةٌ عظيمة، إذ فيه رذيلتان:

إحداهما: رذيلة العدم الذي يجب للحروف والأصوات سابقا ولاحقا، ويستلزم حدوث من اتصف به، وأي نقيصة أعظم من نقيصة الحدوث الملزمة ربقة الافتقار على الدوام.

الثانية: رذيلة البكم الذي هو لازم للحروف والأصوات، لأنه لمّا استحال اجتماع حرفين في آن واحد، فضلا عن الكلمتين فضلا عن الكلامين، تَبَكَّم المتكلم بالحروف[1] والصوت، واحتبس عن أن يدل على معلومات له في آن واحد بصفة الكلام المركب من الحروف والأصوات، فلو كان كلام مولانا العظيم جل وعلا بالحرف والصوت، لزم زيادة على رذيلة الحدوث اتصافه – تعالى عن ذلك – بالحبسة التي هي أصل البكم عن الدلالة على معلوماته التي لا نهاية لها بصفة الكلام، بل يلزم الحبسة عن الدلالة به في آن واحد عن معلومين له فأكثر، فقد ظهر لك بهذا أن الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات وما في معناه من كلامنا النفسي ملازمين لمعنى البكم، فيستحيل اتصاف مولانا جل وعلا بمثلهما، وأن الواصف لمولانا جل وعز بذلك مستند إلى أن مثل ذلك الكلام في حقنا كمال ينفي عنّا رذيلة البكم، قد وصفه تعالى بنقيصة عظيمة، تعالى عنها علوّا كبيرا، ونظيره في ذلك نظير من عرف أن نهيق الحمير وأصواتها كمال في حقها، وكذلك نباح الكلاب كمال في حقها، فسُئِل عن صفة كلام ملك من ملوك –

(1) في ج بالحرف.

لم يُسمع قط كلامهُ - فقال: هو مثل نهيق الحمير، ونباح الكلاب، معتقدا أن ذلك الصوت منهما لمّا كان كمالاً يمنع من اتصافهما برذيلة البكم، لزم أن اتصاف الملك بمثل ذلك كمال، ينفي عنه رذيلة البكم، ومن المعلوم ضرورة أن الواصف للملك بمثل هذا قد استنقصه غاية الاستنقاص، ووصفه بأقبح أنواع البكم بالنسبة إلى نوعه الإنساني، وإن لم يكن بكما بالنسبة إلى نوع الحمير، ونوع الكلاب، ولاشك أن كلامنا وإن بلغ الغاية في البلاغة والحسن بالنسبة إلى كلام الله تعالى أدنى بمالا حصر له، من نهيق الحمير، ونباح الكلاب بالنسبة إلى أفصح كلام وأعذبه، إذ الحوادث كلها لا تفاضُل بينها لذواتها، بل مايقوم بيعضها من صفة نقص أو كمال يصح أن يقوم بغيره من سائر ذوات الحوادث، وإنما مولانا جل وعلا الفاعل بمحض اختياره، وهو الذي فاوت فيما بينها، وخص ماشاء منها بما شاء، من صفة نقص أو كمال، فإذا كان كمال بعضها نقصا عظيما بالنسبة لغيره مّما يقبل صفته، ويشاركه في الحدوث، فكيف يكون الحال فيمن يصف المولى العظيم، الذي لامثل له، ولم يشارك شيئا سواه في جنس ولا نوع، بمثل أوصاف الحوادث الناقصة التي هي كمال لائق بنقصانهم، وهي أنقص شيء وأرذله بالنسبة إلى جلال المولى الكبير المتعال.

وقد ورد عن «موسى» عليه الصلاة والسلام أنه كان يسد أذنيه بعد رجوعه من المناجاة، وسماع كلام الله تعالى مدة، لئلا يسمع كلام الناس فيموت من شدة قبحه، ووحشة حقيقته بالنسبة إلى كلام الله تعالى العديم المثال، ولا يستطيع أن يسمع كلام الخلق حتى تطول به المدة وينسيه الله تعالى ماذاق من لذة ذلك الأسماع لكلامه.

وقد نقل «ابن عطاء الله»[1] عن «ابن الأسمر»[2] وكان من الأبدال [أنه رأى مرة في نومه حوراء وكلمته فبقي نحو شهرين أو ثلاثة أشهر لا يستطيع أن يسمع كلاما إلاّ تقيّأ][3]، فانظر هذا الأمر كيف صار كلام الناس بالنسبة إلى كلام الحوراء الذي هو من جنس كلامهم أدنى وأقبح، من صوت الحُمر والكلاب، بالنسبة إلى كلام الناس، إذ لا نجد من تقيأ بسماع صوت الحُمر أو الكلاب، ولو سمعه إثر سماعه أفصح كلام وأعذبه، فكيف يكون نسبة كلام الخلق إلى كلام الخالق الذي جل عن المثل في ذاته، وصفاته، وأفعاله تبارك وتعالى؟ قوله: «فليس فيها سوى معنى دلالتها». يعني فليس في الحروف المكـ-ـتوبة؟ والمنطوق بها سوى الدلالة على الصفة القديمة التي تنزهت عن المثل والنظير وبالله تعالى التوفيق.

---

(1) هو أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله أبو العباس وأبو الفضل الاسكندري الامام المتكلم، كان جامعا لأنواع العلوم مالكي المذهب، أخذ الطريقة الشاذلية عن أبي العباس المرسي، توفي سنة 709هـ ودفن بالقرافة، ترجمته في الديباج 70، والشذرات 224/4.

(2) ابن الأسمر هو الشيخ مكين الدين الأسمر من كبار المتصوفين بالأسكندرية ولد سنة 610 وتوفي بها سنة 692 هـ.

(3) النص في تاج العروس «قال مكين الدين الأسمر» رضي الله عنه: «رأيت في المنام حورية وهي تقول أنا لك وأنت لي قال فبقيت نحو شهرين أو ثلاثة لا أستطيع أن أسمع كلام مخلوق إلا تقيأت لأجل طيب كلامها». ص: 21.

فصل في معنى ما تقدم

174 - وزِيدَ الادْرَاكُ في عَدِّ الصفَاتِ عَلَى وَصفٍ يَلِيقُ بلا نَقصٍ ولاخَلَلِ
175 - إذ الكَمَالُ لِذِي الجَلَالِ نُثبِتُهُ عقلاً ونَقْلاً جميعَ النقصِ فَلتُجِلِ
176 - فتِلكَ قاعدةُ التوحيدِ نَعْلَمُهَا وهيَ السَّبِيلُ لنا من أعْدَلِ السُّبُلِ

ش: يعني بالإدراك، إدراك الملموسات، والمشمومات، والمذوقات، بإدراكات زائدة على إدراكها بالعلم، والسمع، والبصر، ودليل من أثبت هذه الإدراكات له تعالى كالقاضي وإمام الحرمين، إنها كمالات في نفسها، وكل حيٍّ فهو قابل لها، فإذا لم يتصف بها اتصف بأضدادها، وأضدادها نقص؛ لأن فيها فوت كمال، والنقص في حقه جل وعلا محال، فوجب أن يتصف تعالى بتلك الإدراكات زائدة على علمه جلّ وعلا، لكن على مايليق به تعالى من تعلقها بكل موجود كسمعه وبصره، ونفي الاتصال بالأجسام، ونفي التكيف عندها باللذات والآلام، ولهذا أجمعوا أن لفظ الشم، والذوق، واللمس، لا يصح إطلاقه في حقه تعالى، لما يؤذن به من الاتصالات وتجدُّد الكيفيات، وكل ذلك في حق من تنزه عن الحدوث في ذاته وصفاته مستحيل، وإنما الإدراك المثبت في حقه تعالى أمْرٌ وراءَ الشم، واللمس، والذوق، وليس هذه الثلاثة أنفس الإدراكات ولا لازمة في «العقل»[1] لها، وإنما هي في حقنا أسباب عادية، يخلق جلى وعلا معها الإدراك غالبا، ويدل على أن الإدراك أمر زائد عليها، إنك تقول شممت التفاحة فلم أجد لها ريحًا، وكذا لمست وذقت فلم أجد، ولو كان الإدراك غير زائد عليها لكان[2] الكلام متناقضا. وذهب الأستاذ إلى نفي هذه الإدراكات، وجعل الإحاطة بمتعلقاتها داخلا في علمه تعالى، والذي اختاره «المقترحُ»، وابن «التلمساني» من المتأخرين الوقف فيها، وحجتهما أن التحقيق عندهما في نفي النقائص الاعتماد على دليل السمع. وقد ثبت ذلك الدليل في السمع، والبصر، والكلام، كما قدمناه فيها، ولم يثبت في هذه الإدراكات، فوجب الوقف على إثباتها ونفيها.

---

(1) في ج الفعل.
(2) في ب لكان (هذا) الكلام وهو أصح.

فحصل من هذا لأهل الحق في تلك الإدراكات ثلاثة أقوال: فقول المؤلف:«بلا نقص» يعني من غير نقيصة تلحق ذاته العليّة من لذات، أو تألم، أو اتصال بالأجسام، بسبب هذا الإدراك. كما أَلِفَ ذلك في حقنا. قوله: «ولاخلل» يعني باعتبار تعلقها، وذلك بأن تتعلق ببعض الموجودات دون بعض، كما هو العادة فيها «بالنسبة إلينا»[1]. قوله:«إذ الكمال لذى الجلال نُثبته»، هذا استدلال منه على قوله: (وزيد الإدراك)، وقد تقدم لنا بسطه وباقي الكلام واضح، وبالله التوفيق.

(1) زيادة من ب و ج.

فصل آخر من معناه أيضًا(1)

ص –

177 - واعلَم بأن صفاتِ السمْع أثبتَها قومٌ رأوا مثلَ رأيِ السّادة الأول

178 -وقيلَ ليسَتْ بمعنى لفظِ ظاهِرهَا مثل الذي مرَّ من تأويل مُحتَمِلِ

179 -بل بعضُهَا لصِفَاتِ السّبع(2) رَاجعَةٌ ذا الرأي فيها لدَيْهم أعدلُ السُّبُلِ

180 -مثل اليدينِ لمعنى القدرة(3) انصرفا فاسلُك سَبيلَهم في الكلِّ لاتَملِ

181 -وَوَجهُ رَبكَ أيضًا للوُجُودِ وذَا يُغنيك عن غيرِهِ مِن سائرِ المُثُلِ

ش – تقدم أن ما ورد في القرآن والسنة ممّا يوهم ظاهره مستحيلا في حقه تبارك وتعالى كقوله جل من قائل:﴿لِـمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾(4). ونحوه، فإن ظاهره المستحيل يجب الحكم بنفيه، وتنزيه الرّب سبحانه عن الاتصاف به قطعا، ثم اختلف بعد ذلك، فذهب أبو الحسن رضي الله تعالى عنه إلى حمل بعضها على صفات له تبارك وتعالى، زائدة على السبع أو الثمان الصفات التي هي صفات المعاني، ولا نعلم حقيقتها ولا ثبوتها بالعقل، وإنما النقل وحده دلّ عليها، ولهذا سمّاها صفات سمعية، فأثبت الاستواء صفة زائدة على ماعلم من الصفات السبع أو الثمان، وكذا اليد، والوجه، والعينان، وذكر «الآمدي» أن ماحكي عن الشيخ في الوجه هو أحد قوليه. قال: وقاله الشيخ أبو إسحاق والسلف. وقال القاضي والشيخ الأشعري: مرة هو وجوده، والعينان هما في أحد قولي الشيخ صفتان نفسيتان، كقوله في اليدين، وقال مرة: هو بمعنى البصر. وذهب إمام الحرمين وكثير إلى تأويل هذه الظواهر كلها، وردها إلى ماعلم من الصفات السبع أو الثمان. قال في «الإرشاد»: ومن أثبت من أصحابنا صفات بظواهر السمع لزمه جعل الاستواء، والمجيء، والنزول، والجنب، من الصفات. قلت: وما ألزمه الإمام في الاستواء، تقدم

(1) في هامش ب تصحيح من نسخة بخط الناظم «آخر في معناه».

(2) في ب، ج «السمع».

(3) في هامش ب تصحيح من نسخة بخط الناظم «قدرة صرفوا».

(4) سورة ص: 75.

أن الشيخ يقول به. ونقل غير واحد عن أكثر السلف وجوب الإيمان بتلك الظواهر الواردة، وصرف علم معناها إلى الله تعالى بعد الحكم بنفي المحال عنه جل وعلا. قال بعض الشيوخ: وهذا القول هو الأظهر، لأن المسائل علمية ولا ينهض دليل التأويل فيها لإفادة العلم. فقول المؤلف سدده الله تعالى في قول من حمل تلك الظواهر على ثبوت صفات له تعالى زائدة على صفات المعاني، إن القائلين به «رأوا فيه رأي السادة الأول» يعني به أنهم رأوا مثل رأيهم في عدم التعرض لتأويل تلك الظواهر، في هذا وقع التشبيه فقط، وإلا فالفرق بين القولين ظاهر، لأن أولئك جزموا بحملها على صفات زائدة على صفات المعاني، والسلف إنما جزموا بالتنزيه عن الظاهر المحال، ووقفوا عما وراء ذلك.

قوله: «وقيل: ليست بمعنى لفظ ظاهرها». لا يصح أن يفهم أن في هذا القدر وقع الخلاف، لأن هذا القدر مجمع عليه بين الأقوال الثلاثة. إذ لا أحد من أهل السنة يعتقد ظواهرها المستحيلة، وإنما وقع الخلاف بعد التنزيه عن الظاهر المستحيل، هل يتعرض للتأويل أو لا؟ «ويوقف»[1] أو لا؟ وتجعل مفيدة لصفات زائدة على صفات المعاني ثلاثة أقوال لأهل السنة على ماسبق، فهذا القول إذًا في كلام المؤلف راجع إلى قوله بعد: «مثل الذي مر من تأويل محتمل»، وما ذكر في البيت الذي يليه، فيكون مثل منصوبا على الحال من ضمير الخبر لِلَيْسَ المقدر في المجرور، أي ليست كائنة في حال كونها مثل الذي مرّ من تأويل محتمل، وهو على حذف مضافين أي مثل الذي مرّ من جواز تعيين تأويل محتمل، وأحال في هذا على ماتقدم في فصلِ التنبيه على مايوهم التشبيه من قوله: «وكل ما أوهم القرآن من شبه» البيت.

قوله: «مثل اليدين لمعنى القدرة انصرفا»، يعني في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[2].

---

(1) في ج فيتوقف.

(2) سورة ص: 75.

فإن قلت: كيف تُحمل اليدان على القدرة وظاهر اللفظ يقتضي تخصيص آدم عليه السلام بتعلق هذه الصفة بخلقه؟ ومعلوم أن تعلق القدرة لايختص بآدم عليه السلام.

فالجواب أن التخصيص لآدم عليه السلام، إنما وقع بإضافته إلى القدرة الأزلية على سبيل التشريف له، على حد قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الذينَ يَسْتَمِعُونَ القَولَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾[1]. والتخصيص وقع في إضافته إلى القدرة الأزلية فقط، من غير أن يجعل معها وسائط عادية يصح أن ينسب آدم إليها من أب وأم ونحوها.

فان قلت: القدرة واحدة واليدان مثنى، فكيف تفسر التثنية بالواحد؟.

فالجواب أن اليد لما لم يُرد بها حقيقتها بل قصد بها التجوز لمعنى القدرة، فكما يصح أن تستعمل اليد «الواحدة على سبيل المجاز في معنى القدرة، كذلك يصح استعمال اليدين»[2] في ذلك، وغاية الأمر أن يسأل عن نكتة العُدُول عن التجوز باليد الواحدة إلى التجوز باليدين، وجوابه أن النكتة في ذلك - والله سبحانه أعلم - إظهار الاعتناء بآدم عليه السلام أكثر من غيره، ولهذا يقال في الشيء النفيس لإظهار الاعتناء به، أخذته بكلتا يدي، وشددت عليه يدي، ونحو ذلك، ومن اعتنائه تعالى به عدم استعمال أيدي الوسائط العادية في خلقه، ولاطوره في أصلاب الرجال، ولا أرحام النساء. كما هو المعتاد في أبناء نوعه، وإن لم يكن لجميع ذلك تأثير في الإيجاد أصلا، وفي الآية تأويلات أخر مشهورة في كتب التفسير، وباقي الكلام المؤلف واضح وبالله التوفيق.

(1) سورة الزمر: 18.
(2) ساقط من ج.

فصل أن في أسماءه[1] تعالى توقيفيّة

182 - أسماؤُهُ وصفاتُ الذّات نُطلقُها ... بالإذنِ مثل الذي نَحتاجُ في العَمَلِ
183 - وَقيلَ نُطلقُ لفَظًا ليسَ يوهِمُنَا ... وَالأوّلُ الحقُّ فاسلكْ طُرقَهُ تَصِلِ
184 -ثمّ الأئمةُ هذا كلّهُ بَسَطُوا ... ونَحنُ تَنْبيهُنا يَكفِي فلمْ نُطِلِ

ش – يعني أن إطلاق اسم من الأسماء عليه جل وعلا توقيفي، أي يتوقف على الإذن الشرعي في إطلاقه، فلا يجوز أن يسمى جل وعلا إلا بما سمى به نفسه سبحانه، أو سمّاه به رسوله صلى الله عليه وسلم، أو انعقد على التسمية به إجماع، واختلف هل يكفي في جواز الإطلاق ثبوت التسمية بخبر الآحاد؟ على قولين، واختلف فيما لم يرد فيه إذن ولا منع، فقيل فيه بالوقف، وقيل بالمنع، وعزاه ابن رشد للشيخ الأشعري ومالك، ورده المقترح بأن المنع حكم شرعي، والأحكام الشرعية مدركها السمع.

قلت: وفيه نظر، إذ مدرك هذا المنع مانقل من الإجماع على منع المكلف من الإقدام على فعل من الأفعال، قبل أن يعرف حكم الله تعالى فيه، والتسمية لله تعالى فعل من أفعال المكلف، فلا يجوز أن يقدم عليها إلا بإذن. وإلى هذا المعنى أشار المؤلف[2] في توجيه هذا القول بقوله:«مثل الذي نحتاج في العمل» انتهى. وقيل إن أوهم الاسم معنى يستحيل امتنع، وإن لم يوهم جاز.

قال ابن رشد: وقال الباقلاني: يجوز أن يسمى بكل مايرجع إلى مايجوز في صفته كسيد، وحنّان، مالم يجمع على منع مايجوز مثل عاقل، وفقيه، وسخي، قال: وكره مالك في العتبية التسمية بسيد وحنان، وهو هنا على المنع فيما لم يرد فيه إذنٌ ولا منعٌ. قال: وأما ما لايجوز في أصله فلا يسمى به، وإن كان تعالى وصف نفسه بالفعل المشتق منه ذلك الاسم، نحو الله يستهزئ بهم. وسخر الله

---

(1) في ب: «سبحانه» بخط الناظم.
(2) في ب بقوله.

منهم؛ لأن مايستحيل عليه تعالى لا يجْري عليه منه إلا قدر ما أطلقه السمع مع اعتقاد أنه على مايجب كونه عليه، واختلف في صبور ووقور، فمنعه الباقلاني؛ لأن الوقور هو الذي يترك العجلة في دفع مايضره، والصبور الذي يحتمل الأذى، ومن أجاز ذلك على أحد المذهبين، قال إنما يرجع معناهما إلى الحلم.

قال الأبي[1] في «شرح مسلم»: المتكلمون يطلقون الصانع وواجب الجود، والمؤثر ولكنهم لم يطلقوها على أنها أسماء. قلت: بل على أنها أحكام عقلية دلت عليها الأدلة[2] القطعية في حقه سبحانه وتعالى. وقول المؤلف «أسماؤه وصفات الذات نطلقها بالإذن» يعني بأسمائه ما دلّ على ذاته سواءٌ دلّ مع ذلك على صفة تقوم به كالعالم والقادر، أو على فعل من أفعاله، كالخالق، والرازق، أو لم يدل على زائد على الذات، كالكلمة المعظمة، وهي كلمة «الله» تبارك المولى العظيم، مدلولها جل وعلا، ويعني بصفات ذاته، مادل على معنى يقوم بذاته العليّة فقط من غير أن يدل بلفظه على الذات المرفعة[3] كعلمه جل وعلا، وقدرته، وإرادته، وحياته، يعني فكما لا نسميه تبارك وتعالى بفقيه، ولبيب، وعاقل، لعدم الإذن في ذلك، كذلك لا يجوز أن نقول له فقهٌ، ولبٌّ، وعقل. وباقي كلام المؤلف واضح وبالله تعالى التوفيق.

---

(1) هو محمد بن خلف أبو عبد الله الابي، من الفقهاء البارزين في تونس تتلمذ على يد ابن عرفة وشيخ عبد الرحمن الثعالبي، توفي سنة 827 هـ. ترجمته في نيل الابتهاج ص: 287.

(2) ساقط من ج.

(3) هكذا في جميع الأصول وفي ب، «المعرفة».

فَصْلٌ فيما زلّت فيه للمبتدعة القَدَمُ، لمخالفته[1] مَنْ تَقَدَّمَ

185 - فَمِن مقَالةِ أهلِ الحقِ قاطبةً ... مِمّن عنِ الحقِّ والتحقيقِ[2] لم يَحُلِ

186 - أن لا وُجُوبَ عليه من إثابتِنا ... عن فِعلِ طَاعتِنا بالحتمِ للبَدَلِ

187 - بل نَرتَجِي فضلَهُ سُبحانَهُ فيهِ ... تَوفِيقُنا أنْ هَدَانَا أفضَلَ السُّبُلِ

ش – لا شك أن مذهب أهل الحق قاطبة، أن جميع الممكنات لا يجب منها «على الله تعالى»[3] فعل ممكن ولا تركه، وبُرهانه أن الوجوب إن قدر عليه تعالى في شيء منها لم يخل، إما أن يقدر من جهة الشرع أو من جهة العقل، وكلاهما باطل.

أما بطلان الوجوب عليه من جهة الشرع، فلأنّ الشرع منه يثبت إذ لا آمر غيره ولا ناهٍ، ولا مبيح ولا حاكم عليه تبارك وتعالى. كيف وهو المنفرد بالألوهية والغنى المطلق؟ وكل ماسواه جل وعلا مملوك له الملك التّام الحقيقي الدّائم الذي لا يستطيع معه عقلا[4] أن يبتدئ أمرا أو يعيده لا في ذات ولا في صفة.

وأما بطلان الوجوب عليه من جهة العقل؛ فلأن الواجب من لازمه لحوق ضرر بتركه ونفع بفعله، وكلا الأمرين مستحيل عليه جل وعلا لتقدسه عن الآلام واللّذات، وعن تجدد الكمالات في ذاته وفي صفة من صفاته. وبالجملة فلا تقبل ذاته العلية الحوادث أصلا على ماسبق برهانه. وإذا عرفت هذه القاعدة العامة «عرفت»[5] أن لا وجوب عليه في أمر من الأمور البتة، فمن جملة مايدخل في هذه القاعدة إثابة المطيعين على طاعاتهم، فهو من الأمور الممكنة التي اختار سبحانه وتعالى أن يَمُنَّ بها في الآخرة بمحض فضله، كما منّ تعالى في الدنيا بخلق أمارتها التي هي فعل الطاعات واجتناب المنهيات بمحض كرمه من غير استحقاق لأحد

---

(1) في هامش «أ» تصحيح بخط الناظم «لمخالفتهم من تقدم».

(2) في هامش «أ» «والاحسان» ولعله من نسخة أخرى.

(3) ساقط من ج.

(4) في هامش ب تصحيح «عقلا هذا المملوك».

(5) زيادة من ج.

عليه شيئا من الأمرين لا دنيا ولا أخرى، ولو سلكنا على سبيل التنزل مسلك المعاوضة بين العبد ومولاه جل وعلا، وقدّرنا مثلا أن العبد هو الذي أوجد طاعاته بالقدرة التي خلقها الله تعالى له كما يقوله المعتزلة، لما صح مع ذلك أن تكون الأعمال علة لاستحقاق الثواب، إذ كل مايأتي به العبد من الأعمال والشكر - وإن بلغ غاية مايمكن في حقه - لا يفي بأدنى نعمة من نعم الله تعالى عليه، فكيف أمكن فيه تقدير موافاته لجميع النعم التي لا تحصى، ثم فضلت منها فضلة استحق بها العبد عن الله من الثواب ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، وهل يرضى أن يعتقد هذه المقالة إلا شقي مسلوب العقل والدين، وراغمٌ بهَوَسِه نصوص الكتاب والسنة وإجماع المسلمين «الطيبين»[1]؟ فما أخس مذهب أهل الاعتزال وأجهلهم بأحكام العليّ ذي الجلال.

وفي الحديث: ‹لن يدخل أحداً منكم عملُه الجنة، قالوا ولا أنت يارسول الله ﷺ قال ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته›[2] ولا ينافي هذا الذي قررناه ماصح في الحديث حكاية عن قول الله تعالى لأهل الجنة ‹أدخلوا الجنة برحمتي واقتسموها بأعمالكم›[3] إذ المراد من ذلك قطعا إنما هو جعله سبحانه بمحض اختياره الأعمال الصالحات أمارات على مايعطي من منازل الجنة بمحض فضله وكرمه، ويدل على بطلان فهم كون الأعمال الصالحات في هذا الحديث علة لنيل المنازل المخصوصة من الجنّة، أنه لو كانت كذلك لناقض آخر الكلام أوّله، إذ معلومٌ قطعا أن العمل الصّالح الذي يقدر مثلا، أنه علة عقلية لنيل الفردوس الأعلى، هو علة لدُخول الجنة قطعاً، أعني جنة هذا العامل بخصوصها، إذ الدخول المأمور به في الحديث إنما هو دخول كل واحد لجنته، وإذا استحق بعمله جنة، استحق بها الدخول إليها قطعا، فيلزم أن يكون العامل دخل جنته المخصوصة بعمله [لآخر

---

(1) في ج المطيعين.

(2) رواه مسلم بلفظ «لن يدخل الجنة أحدا عمله». وفي رواية أخرى «لا يدخل».

(3) رواه ابن السني.

الحديث][1]، «وأن يكون»[2] لم يدخلها بعمله [لأول الحديث][3] وذلك تناقض لا يعقل، وأيضا لو استحق أحد بعمله منزلا مخصوصا من الجنة لاستحق أن يمكن منه الدخول وغيره، إذ المستحق لأمر مستحق لكل مايتوقف ذلك الأمر عليه، وإنما الظاهر عندي أن الحديث من باب التفصيل بعد الإبهام، وذلك أنه لما أذن سبحانه في دخول الجنة بمحض فضله وكرمه ورحمته، بقوله:أدخلوا الجنة برحمتي، لم يعلم العبيد المأذون لهم، كيف يكون انتفاعهم بها، هل على سبيل الشركة الشائعة من غير قسم؟ أم على سبيل امتياز كل واحد بنصيب منها؟ ثم إذا كان على سبيل الامتياز فهل بقسمة القرعة والتعديل والتسوية كما هو الشأن في قسمة الشيء المشترك بين المتساويين فيه؟ أم هو بحسب السبقية كما هو الشأن في المباح، إن من سبق إلى شيء منه فهو له، أم على غير ذلك مما يقدره العقل؟ فأزال سبحانه هذا الإبهام، وبيّن جل وعلا أن هذه العطيّة التي وقعت بمحض رحمته وفضله، لاضابط لمعرفة نصيب كل واحد منها، سوى عمل صالح كان قد تفضل به سُبحانه على العبيد[4] في الدنيا من غير حول منه ولا قوة، فصارت الأعمال الصّالحات للدرجات، كالأنساب التي تعرف بها مقادير أنصباء الورثة من تركة الميت، التي أعطاها سبحانه لأولئك الورثة بمحض فضله، من غير عوض ولا استحقاق عقلي، ولهذا قال تعالى: ﴿وتِلكَ الجَـنَّـةُ التِي أورِثْـتُمُوها بِمَا كُنْـتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[5] . ويحتمل أن يكون موقع تلك الجملة مما قبلها الاحتراس، وذلك أن المتوهم عند سماع قوله جل وعلا: أدخلوا الجنة برحمتي استواء المأمورين بدخول الجنة فيما يأخذون منها، لأنه إذا كان لاَسبب بالظفر بالجنة إلا الرحمة الإلهية لزم استواء المرحومين فيما ينالون منها لاستواء نسبتهم إليها، وعدم استحقاقهم عقلا التفاضل فيها، فدُفِع هذا الوهم بقوله، واقتسموها بأعمالكم فبين سبحانه أنه اختار تفاضلهم في قسم هذه الرحمة، وجعل عنوان ذلك التفاضل فيها ماسبق في الدنيا

---

(1) مابين المعقفين ساقك من «أ». (2) في د، ج «وان لم يكن».
(3) مابين المعقفين ساقط من «أ». (4) في ج العبد.
(5) سورة الزخرف: 72.

من تفاضل المؤمنين في الأعمال الصالحات التي خلقها سبحانه وتعالى، ومنّ بها عليهم بلا واسطة، وبالله التوفيق.

188 - وَرَعيُ أصْلحَ لاتصْغَ لِبِدْعَتِهِ فإنَّهُ مَذْهبٌ أيضًا لمعتَزِلِ[1]

ش - اعلم أنه مما يجب على كل مكلف أن يعتقده أن أفعال الله سبحانه وتعالى ذواتا كانت أو أعراضا، كان فيها صلاح للعباد أو لم يكن، لا يجب عليه تعالى منها شيء، لا عقلا ولا شرعا. هذا مذهب أهل الحق قاطبة، وخالفهم المعتزلة - أذلهم الله تعالى - فأوجبوا على الله جل وعلا مراعاة الأصلح للعباد، وأوجبوا عليه اللطف بهم، وهو خلق الشيء الذي يوجب للمكلف ترجيح جانب الطاعة من غير أن ينتهي إلى حد الإلجاء، وأوجبوا عليه تبارك وتعالى إكمال عقل من أراد تكليفه، وإقداره على الأعمال المكلف بها، وإزاحة العلل التي تمنعه من أداء ماكلف به، حتى أنه لو أخل جلّ وعلا بذلك لكان للعباد خصومة له ومطالبة بحقوقهم، تعالى الله عما يقول الظالمون علّوا كبيرًا.

ولقد صدق فيهم قول النبي ﷺ :‹القدرية خصماء الله في القدر›[2]. ثم دليل فساد مذهبهم وصحة مذهب أهل الحق المعقول (و)[3] المنقول.

أما المعقول، فلأنه سبحانه فاعل بالاختيار لا بالإيجاب والطبع، وقد سبق برهان بطلانهما، فلو وجب عليه تعالى فعل لما كان مختارا فيه، إذ المختار هو الذي يتأتّى منه الفعل والترك، وأيضا لو وجب عليه تعالى الأصلح للعبد لما كلفه، لما في تكليفه من تعريضه للمعصية، فإن قيل: كلفه ليثيبه. قلنا: هو قادر أن يعطيه أفضل ثواب من غير عمل ولا تكليف، وأيضا لو وجب عليه تعالى الأصلح لما خلق الله الكافر الفقير، لأن الأصلح له قطعا أن لا يخلقه ليسلم من العذاب الدنيوي والأخروي. وبالجملة لو وجب عليه تعالى الأصلح للعباد لما وُجدت محنة دنيوية ولا أخروية، وما أحسن مناظرة وقعت بين الشيخ الأشعري رضي الله تعالى عنه، وبين الجبائي

(1) كذا في الأصل «أ» وفي هامش ب، تصحيح هذا نصه «بخط الناظم: فكل ذا مذهب يعزى لمعتزل».

(2) رواه أحمد.

(3) في ج «والمنقول».

- أذل الله بدعته - في مسألة مراعاة الصلاح والأصلح. قال الشيخ رضى الله تعالى عنه للجبائي: ما تقول في ثلاثة أشخاص مات أحدهم قبل البلوغ. والآخر مات بعد البلوغ كافرا، والآخر مات بعده مؤمنا؟ فقال الجبائي: أما الصغير ففي الجنة. وأما الكافر الكبير ففي النار، وأما المؤمن الكبير ففي الدرجات العلى.

فقال له الشيخ رضي الله تعالى عنه: مابال الصغير قصر به عن درجة الكبير المؤمن؟ قال الجبائي: لأنه لم يعمل قدر عمله. فقال له الشيخ رضى الله عنه: من حجته على مذهبكم أن يقول: يارب كان الأصلح في حقي أن تكون أبقيتني حيًا حتى أصل بالعمل الدرجات العليا. فقال الجبائي: جوابه أن يقول الله تعالى له: قد علمت أنك لو بقيت إلى سن التكليف لكفرت فتخلد في النار، فالأصلح في حقك موتك صغيرا، كما فعلت بك لسلامتك به من العذاب، مع ما أنت فيه من النعيم الذي لا يكيف، فقال له الشيخ رضى الله تعالى عنه: فإذًا يقوم الثالث الذي مات كبيرا كافرا، بل وكل كافر من دركات لضى فيجأرون إلى الله تعالى ويقولون ياربنا كنا نرضى منك بأدنى من مرتبة هذا الصبي بل لا نعدل بالسلامة ممّا نحن فيه شيئا، فما لنا يامولانا تباركت وتعاليت لمْ تُمتْنا صغارا قبل التكليف، وقد علمت منا الكفر بعده كما فعلت بهذا الصبي؟ فبهت الجبائي ولم يقدر أن يجيب بكلمة.

فقال له الشيخ رضي الله تعالى عنه: وقف حمار الشيخ في العقبة. ثم قال رضي الله تعالى: «تعالى أن توزن أحكام ذي الجلال بميزان الاعتزال».

وأما المنقول فكقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلَقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾[1]. وقوله جل من قائل: ﴿لايُسْأَلُ عمَّا يَفْعَلُ وهُم يُسألُون﴾[2]. وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[3]. وقوله تبارك وتعالى: ﴿ولو شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاس أُمَّةً واحدَةً﴾[4]. وقوله جل وعلا: ﴿يُضِلُّ من يَشَاء ويَهدِي من يشَاء﴾[5]. ونحو ذلك مما هو كثير لا ينحصر وبالله التوفيق.

---

(1) سورة القصص: 68. (2) سورة الأنبياء: 23. (3) سورة السجدة: 13.
(4) سورة هود: 118. (5) سورة النحل: 93.

189 - وَلَا كَبِيرَةَ للطّاعَاتِ مُحبِطَةٌ	إحباطَ كُفرٍ فهذَا غيرُ مُعتدِلِ
190 - بلْ بإجتنَابِ لها تُمحى صغَائِرُنا	كما نُجازَى بأضعَافٍ عن العَمَلِ
191 -فلَا عَلَى اللّهِ حقٌّ بَل يَكونُ لهُ	حقُّ التفَضُّلِ مَهمَا مايشاءُ يُنِلِ

ش - نبّه بهذا الكلام على مذهب الخوارج والمعتزلة فإنهم يقولون: إن مَن فعل كبيرة، ومات ولم يتب منها، فإيمانه وأعماله الصالحة محبطة، وهو مخلد في النار أبدا الآباد. كالكافر الصريح الكفر بل الإيمان عندهم ليس اسما لمجرد معرفة الله تعالى والتصديق برسله، وإنما هو اسم لذلك مع امتثال جميع المأمورات، واجتناب المنهيات، فمن أخل بشيء من ذلك فليس مؤمنا عندهم، ثم صرحت الخوارج بتسميته كافرا والمعتزلة سموه فاسقا، وجعلوا الفسق واسطة بين الإيمان والكفر.

قال التفتزاني في «شرحه المقاصد» الدينية له: [ونحن نقول ينبغي أن يكون ما اشتهر عن المعتزلة من خلود العاصي[1] غير التائب في النار، مذهب بعضهم، والمختار لهم خلافه، لأن مذهب الجبائي وأبي هاشم، وكثير من محققيهم، وهو اختيار المتأخرين منهم، أن الكبائر إنما تسقط الطاعات، وتوجب دخول النار، إذ زاد عقابها على ثوابها. والعلم بذلك مفوضٌ إلى الله تعالى، فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم نعلم غلبة الأوزار منه، لم يحكم عليه بدخول النار. بل إذا زاد الثواب يحكم بأنه لا يدخل النار أصلا. واضطربوا فيما إذا تساوي الثواب والعقاب، وصرحوا بأن هذا بحسب السمع، وأما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها إلا عند «الكعبي»[2].

وقال في موضع آخر: واختلف أبو علي وأبو هاشم فزعم أبو علي أن الأقل يسقُطُ، ولا يُسقِطُ من الأكثر شيئا، وسقوط الأقل يكون عقابا إن كان الساقط ثوابا، وثوابا إذا كان عقابا، وهذا هو الإحباط المحض، وقال أبو هاشم: الأقل يَسقُطُ، ويُسقِطُ من الأكثر مايقابله. مثلا: من له مائة جزء من العقاب واكتسب

---

(1) في ب المعاصي وهو تصحيف.

(2) تقدمت ترجمته.

ألف جزء من الثواب، فإنه يسقط عنه العقاب، ومائة جزء من الثواب بمقابلته[1] «مثلها من العقاب»[2]، ويبقى له تسع مائة جزء من الثواب، ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب ألفًا من العقاب يسقط ثوابه ومائة جزء من العقاب، وهذا هو القول بالموازنة انتهى][3].

واعلم أن أهل السنة لا يقولون بإبطال السيئات للحسنات، ولا بإبطال الحسنات غير حسنة التوبة للسيئات، لا على سبيل الإحباط المحض كما يقول به الجبائي، ولا على سبيل الموازنة كما يقول به أبو هاشم.

قال ابن «دهاق» في شرح الإرشاد: مذهب أهل الحق أن العبد إذا أتى بطاعات كأمثال الجبال، ثم كانت له مخالفة واحدة، فهو في المشيئة فلله سبحانه أن يعاقبه عليها ويعطيه ثواب طاعاته، وله أن يغفرها. قال: ولا يكون الوزن مقاصة بين العبد وربه، كما ذهب إليه الجبائي من المعتزلة انتهى.

قلت: وبهذا تعرف قوله تعالى: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ المفلِحُون..﴾[4] الآية ونحوها. لا يصح أن يفهم على ماقاله أبو علي وأبو هاشم من الإحباط، أو السقوط والإسقاط كما يقوله كثير ممّن جهل، بل ينبغي أن يحمل قوله تعالى ﴿فأولئِكَ هُمُ المُفلِحُونَ﴾، على فلاحهم بالسلامة من الخلود في النار، لا على السلامة من النار أصلا، إذ لا تسقط السيئات عند أهل الحق بسبب زيادة ثواب الحسنات عليها بل صاحبها مرتهن بها معرض للعقوبة عليها إلا أن يعفو الله تعالى، كما لو زادت سيئاته على حسناته. وقد يقال: إن كان مؤمنا لابدّ أن تثقل كفة حسناته، إذ الإيمان لا يثقل عليه شيء، ولا يخف ميزان الحسنات إلا للكافر الذي أسقط حسناته وأحبطها الكفر - والعياذ بالله تعالى - ويكون ثقلُ حسنات المؤمن على سيئاته بشارة له على حسن الخاتمة والسلامة من الخلود في العذاب

(1) في ب (بما يقبلها) وفي شرح المقاصد (144/5) «وبمقالاته».
(2) ساقط من المصدر السابق «ب».
(3) النص في شرح المقاصد (144/5).
(4) سورة الأعراف: 8.

كما سبق. ويحتمل أن يكون الثقل والخفة موجودين في حسنات المؤمن، ويكون ثقلها أمارة على عدم المؤاخذة بسيئاته لوجود «مكفل»[1] لها في حسناته، من توبة صادقة قبلها الله تعالى، أو حجٍ، أو جهاد مقبولين أو نحوهما. أو لمجرد عفو الله تعالى، وخفتها أمارة على المؤاخذة بالسيئة من غير أن يسقط من ثواب الحسنات بسبب خفتها شيء أصلا، بل هي مدَّخرةٌ له، يجد ثوابها بعد خروجه من النار، ونفوذ الوعيد فيه، والله سبحانه أعلم بمراده من ذلك.

قوله: «ولا كبيرة للطاعات محبطة إحباط كفر». يعني أما الكفر فهو محبط للحسنات، بمعنى أنه لا يثاب عليها في الجنة، ثم اختلف هل يشترط في إحباط الكفر للحسنات الوفاة على الكفر؟ هو مذهب الشافعي، أولا يشترط؟ وهو مذهب «مالك». وحجته قوله تعالى: ﴿لَئِن أَشرَكتَ لَيَحبَطَنَّ عملُك﴾[2] واحتج الشافعي بقوله تعالى ﴿ومن يرتدِدْ مِنكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فأُولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ في الدنْيا والآخِرة وأولئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُم فِيهَا خَالِدُونَ﴾[3]. وقد يجاب «لمالك» رضي الله تعالى عنه بأن هذه الآية من باب اللف والنشر المرتب، فاللف في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يرتَدِدْ مِنكم عَن دِينِهِ فَيمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ والنشر في قوله:﴿أولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾، فيرجع قوله: ﴿أُولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾ لقوله: ﴿يرتدد منكم عن دينه﴾، ويرجع قوله: ﴿أولئك أَصْحَابُ النارِ﴾ إلى آخره، لقوله: ﴿فَيمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ﴾.

قوله: «بل باجتناب لها تمحى صغائرنا». يعني لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِر مَاتُنهونَ عَنهُ نُكفِّر عَنكُم سَيِّئَاتِكُمْ﴾[4]. ثم اختلف هل تكفير اجتناب الكبائر للصغائر قطعا أو ظناً؟ والصحيح عند الفقهاء وأهل الحديث أنه قطعا، وزعم. صاحب الانتصاف، أن مذهب أهل السنة أن الصغائر حكمها حكم الكبائر لا يكفرها إلا التوبة، وأن الآية محمل الكبائر فيها على كبائر الكفر، والصحيح الذي

(1) هكذا في «أ» وفي باقي النسخ «مكفر».
(2) سورة الزمر: 65.
(3) سورة البقرة: 217.
(4) سورة النساء: 31.

يدل عليه الأحاديث الصحيحة ماتقدم لغيره، وباقي كلام المؤلف واضح وبالله تعالى التوفيق.

192 - والحُسْنُ بالعَقْلِ والتَقْبِيحُ أوقعَهُمْ   وَنَحنُ للشرْعِ حُكمٌ إن يَقُلْ نَقُلِ

ش - يعني أن الذي أوقع المعتزلة فيما سبق من الضلالات، كإيجاب الثواب، وفعل الصلاح والأصلح على الله تعالى، اعتمادهم في عقائدهم على التحسين والتقبيح العقليين. وقياسهم أفعال الله جل وعلا وأحكامه على أفعال المخلوق وأحكامه، من غير أن يكون في ذلك جامع يقتضي التسوية في الأحكام. والذي أجمع عليه أهل الحق أن الأفعال كلها مستوية بالنسبة إلى تعلق قدرة الله تعالى، وإرادته لها، وكذا هي أيضا مستوية بالنسبة إلى تعلق أحكامه الشرعية بها، فلا يتصف شيءٌ منها بالحسن لذاته أو صفته. كما لا يتصف شيء منها بالقبح لذاته أو صفته، فلا يجب إذاً شيء منها عقلا على الله تعالى ولا يستحيل، وكذا لا مجال للعقل في إدراك حكم شرعي لها، فليس الحسن شرعا عند أهل الحق إلا ما قيل فيه من جهة مولانا جل وعز افعلوه، وليس القبيح شرعا إلا المقول فيه من جهته لا تفعلوه، وتخصيص كل واحد من الأفعال بما اختص به من الأحكام، لاعلة له، ولا غرَضَ يبعث عليه. وإلى بيان مذهب أهل الحق أشار المؤلف رضي الله عنه بقوله: «ونحن للشرع حكمٌ» أي ونحن نقول للشرع حكم. إن يقله نتبعه في ذلك، وإن سكت فلا مجال لعقولنا في ذلك أصلا. وقالت المعتزلة: الأفعال الاختيارية حسنة وقبيحة بالنسبة إلى الله تعالى من جهة العقل، وزعموا ان منها ما يدركه العاقل[1] بالضرورة كحسن الصّدق النافع، والإيمان، وقبح الكذب الضار، والكفران، ومنها مايدركه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، ومنها مايقف عن إدراكه إلا بأنباء[2] الشرع، كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال[3]. وقضوا أن الشارع في هذا النوع مخبرٌ عن حال

(1) في ب و د العقل وج   (2) راجع الموضوع في المواقف.

(3) في ج باثبات.

المحل، لا أنه أنشأ فيه حكما. قالوا: كالحكيم الذي يخبر أن هذا العقار حار أو بارد، ثم اختلفوا فذهب القدماء منهم إلى أن الأفعال حسنة وقبيحة لذاتها.

وقال قوم منهم: هي حسنة وقبيحة لصفة لازمة كالصوم المشتمل على كسر الشهوة المقتضي عدم المفسدة، وكالزنا المشتمل على اختلاط الأنساب المقتضي ترك تعاهد الأولاد.

وقال قوم منهم بالفرق: بين القبيح فهو قبيح لصفة، وبين الحسن فهو حسن لذاته، وحجتهم أن الذوات كلها مستوية، والتمييز إنما هو بالصفات، فلو قبح الفعل لذاته لزم قبح فعل الله تعالى.

وقال الجبائي وأتباعه: الفعل يحسن أو يقبح بوجه واعتبار، كضرب اليتيم يحسن للتأديب ويقبح لغيره. والرد على الجميع مامضى من كون الأفعال كلها مسندة إلى الله تعالى ابتداء بلا واسطة ولا تأثير لكل ما سواه تعالى في شيء منها البتة، حتى يحسن عقلا طلب فعل من الأفعال من غيره جل وعلا، أو النهي عنه، وإنما مرجع الأحكام الشرعية إلى بيان كون تلك الأفعال أمارات على ماجعلت عليه من ثواب أو عقاب أو عدمهما. والبحث في هذه المسألة طويل جدا وقد بان الحق فيها بوجه مختصر قطعي فلا حاجة إلى التطويل وبالله تعالى التوفيق.

فصل في الرزق والأجل، وأنهما بتقديره عز وجل

193 - وَمَا بِهِ النفعُ فاسمُ الرزْق يشمَلُهُ وَلو بغصْبٍ ومِلكٍ غير مُكتَمِلِ
194 -لا أنَّهُ كلُّ مملُوكٍ لآخذِهِ كقول مبتَدِعٍ يغترُّ بالجَدَلِ

ش - الرزق هو من الجائزات في حقه تعالى، وتفسيره قال في الإرشاد: كل ما انتفع به منتفع ولو كان بتعد، وقال بعض المعتزلة: هو الملك، ورزق كل موجود ملكه. فألزموا [أن يكون ملك الباري رزقا له، فقال متأخروهم: هو ما انتفع به من في ملكه فألزموا][1] أن لا يكون للبهائم زرقا، لأنها لا تملك شيئا، كيف وقد قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾[2]. وقال الغزالي: ربما قالوا الرزق مالم يحرم تناوله، فعلى هذا تدخل البهائم، لكن يلزم على كل تفسير لهم أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلا، وذلك باطل قطعا. وعبارة التفتزاني في «شرح عقيدة النسفي»، [قال: الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله، وذلك قد يكون حلالا، وقد يكون حراما، وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى، مع أنه معتبر في مفهوم الرزق. وعند المعتزلة الحرام ليس برزق، لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك، وتارة بما لا يُمنع من الانتفاع به، وذلك لا يكون إلا حلالا.. ثم ذكر مايلزم على كل من التفسيرين، ثم قال: ومبنى هذا الإختلاف على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق،وأنه لا رازق إلا الله تعالى وحده، أو أنّ[3] العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام، ومايكون مسنندا إلى الله تعالى لا يكون قبيحا، ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب. قال: والجواب أن ذلك بمباشرة أسبابه باختياره][4] انتهى.

---

(1) زيادة من ب.
(2) سورة هود: 6.
(3) في ب «وان» وهو موافق لما جاء في شرح عقيدة النسفي للتفتزاني.
(4) مابين المعقفين في المصدر السابق «الرزق».

قلت: ولا يحتاج إلى هذا الجواب، لأن مستند المعتزلة انبنى على أصلهم من التحسين والتقبيح، وهذا الأصل باطل عند أهل الحق.

قول المؤلف: «ولو بغصب وملك غير مكتمل» يعني بالملك غير المكتمل، انتفاع العبد بماله، وكذا من أحاط الدين بماله. وكذا من انتفع بما اشتراه شراء فاسدا قبل أن يفوت عنده، وباقي الكلام واضح وبالله تعالى التوفيق.

195 - ولَن يَمُوتَ أمرؤٌ قَتلًا بلَا أجلِ   بَل حُكمُهُ واحدٌ في الرزْقِ والأجَلِ
196 - بل كُل شيءٍ بتقدِيرِهِ له أَمَدٌ   إن شَاءَ أو شَاءهُ في الحين عَن عَجَلِ

ش - الأجل عرفا هو منتهى زمن الحياة وسُمي أجلا، لأنه الوقت المقدر للموت، كالأوقات المقدرة لقبض الديون ونحوها، فمن قتل فأجله عند أهل الحق - وهو ماعلم الله موته فيه - هو وقت قتله.

قال التفتزاني: [وزعم الكعبي من المعتزلة أن المقتول له أجلان: القتل، والموت، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت. زعمت الفلاسفة أن للحيوان أجلا طبيعيا، وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين، وآجالا اخترامية بحسب الآفات والأمراض] [1]

وفي الإرشاد: وقال كثير من المعتزلة «لو لم يقتل بقي مدة، والقاتل قطع اجله بقتله، وقال آخرون: لو لم يقتل مات حتف أنفه»[2] وكلا القولين باطل؛ لأن اللازم إذا قدرنا عدم قتله إمكان بقائه وموته لا الجزم بأحدهما. واستدل أهل الحق بأن علم الله تعالى تعلق أزلا بالمعلومات على ماهي عليه، فيلزم أن يكون الأجل المقدر لموت كل حيّ واحدا لا يمكن فيه التبدل، إذ تقديره إنما هو على وفق علم الله تعالى. وعلمه يستحيل عليه التخلف، واستدلوا أيضا بأن الله تعالى قد حكم بآجال العباد حكما من غير تردد، وبأنه ﴿فإِذَا جَاءَ أَجَلُهم لَا يستأخِرُونَ سَاعَةً وَلَا

(1) شرح العقيدة النسفية للتفتزاني ص 109 بتصرف.
(2) شرح المقاصد (315/4) بتصرف.

﴿يَسْتَقْدِمُونَ﴾[1]. واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر، وبأنه لو كان ميتا بأجله لما استحق القاتل ذما، ولا عقابا. ولا أولياء المقتول دية، ولا قصاصا، وبقوله تعالى: ﴿ثُم قضَى أجلًا وأجلٌ مُسَمًّى عِندَهُ﴾[2] وبقوله: ﴿ومايُعمرُ مِن مُعَمَّرٍ ولا ينقُصُ مِن عُمُرِهِ﴾[3]

والجواب عن الأول أن الله تعالى كان يعلم أن لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة مثلا، لكنه علم الله تعالى أنه يفعلها ليكون عمره سبعين سنة مثلا.فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعات بناء على أنها أمارات عليها في علم الله تعالى، وأنها لو لم تكن لما كانت تلك الزيادة.

وعن الثاني أن أحكام الله تعالى وأفعاله غير معللة كما سبق، وأيضا فوجوب العقاب والضمان على القاتل عمدا لارتكابه المنهي، وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الجرح والموت على حسب مجرى العادة، مع القطع بأن حركات القاتل وما وجد معها. كل ذلك واقع بمحض خلق الله تعالى بلا واسطة.

وعن الثالث بأن الأجلين في الآية ليس أَجلَيْ حياة كل حي، بل الأجل الأول هو الأجل المقدر لحياة كل حيّ، والأجل الثاني هو الأجل المقدر لخراب العوالم كلها، وقيام الساعة، ولهذا وصفه بأنه مسمى عنده، إشارة إلى أنه لا يعلمه غيره كما قال في الساعة: ﴿قُل إنَّما عِلمُهَا عندَ رَبِّي لَايُجَلِّيهَا لِوقتِهَا إلاّ هُوَ﴾[4].

وعن الرابع أن المراد ينقص من عمر المعمرين من أترابه وأهل جنسه، وقد جرت عادة الله سبحانه بالطول في الأعمار وبالقصر فيها، وليس المراد من الآية تنقيص عمره الواقع في معلوم الله تعالى، وكيف يسوغ اعتقاد ذلك وفيه تقدير تغيير علمه تعالى، ويصح حمل الزيادة والنقص في الآية على المحو والإثبات المعتورين على صحف الملائكة، إذ قد يثبت شيء في صحيفتهم مطلقا، وهو مقيد في معلوم الله سبحانه بشريطة، ثم ترجع الصحيفة في مآلها إلى موجب علم الله تعالى، وعلى ذلك حمل المحققون قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَايشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندهُ أُمُّ الكِتَابِ﴾[5].

(1) سورة الأعراف: 34. (2) سورة الأنعام: 2. (3) سورة فاطر: 11. (4) سورة الأعراف: 187.
(5) سورة الرعد: 39.

قوله: «بل حكمه واحد في الرزق والأجل». يعني أنه كما يستحيل أن يقدر سبحانه على وفق علمه أجلا لموت حي ثم لا يموت ذلك الحي عنده، بل يزيد عليه أو ينقص كذلك يستحيل أن يقدر لحي رزقاً أي غذاء له يأكله وينتفع به، ثم يتخلف عنه ذلك الرزق فلا يأكله ولا ينتفع به، ومن ثم لا يمكن أن يتعدى أحدٌ على رزق أحد، بل كل لا يأكل ولا ينتفع إلا برزقه المقدّر له في الأزل، ولا يمكن أن يموت حتى يستوفيه تعب في ذلك أو استراح قوله:«بل كل شيء بتقدير» هذا تعميم بعد تخصيص، يعني ليس التقدير خاصا بالأرزاق، والآجال، بل هو عام لجميع الأشياء الحادثة، من سعادة، وشقاء، وطاعة، ومعصية، وحركة، وسكون، وسفر، وحضر، إلى غير ذلك مما لا ينحصر، كل لايتعدى ماقدر له في علم الله تعالى، لا بحسب زمانه ومكانه ولا بحسب هيئته وتقديمه أو تأخيره، ولهذا قال المؤلف غفر الله تعالى له: «له أمد إن شاء» أي لذلك الشيء الحادث أمد أي مدة وتأخر لوقوعه أوارتفاعه إن شاءها سبحانه وتعالى، أو فورية، وعدم تأخر إن شاء جل وعلا ذلك، وتعالى أن يقع[1] في ملكه ما لا يريد أو لا يعلم، تبارك وتعالى.

(1) في ج أن يكون.

فصل في الجائزات فمنها رؤية المولى سبحانه وتعالى

197 - فرؤيةُ اللّهِ بالأبصَارِ ثَابِتَةٌ   دَلِيلُهَا مُحكَمُ القُرآنِ فيهِ تُلِ
198 - وَفِي الصَّحِيحِ من الأخبَارِ يَعضدُهَا   إجمَاعُ من قَد مَضَى فِي الأعصُرِ الأوَلِ
199 - ثُم الرسُولُ كَلِيمُ اللّهِ يَسْأَلُهَا   لَو لَمْ يَجُز قَطُّ لم يَرغَبْ ولمْ يَسلِ

ش - اعلم أنه ليس المراد من هذا القسم رجوع الجواز إلى صفة من صفات ذاته تعالى عن ذلك، بل إلى تعلقها بفعل من أفعاله جل وعز، إذ يستحيل أن يتصف سبحانه وتعالى بصفة جائزة لما عرفت من وجوب الوجود لذاته وجميع صفاته، ولو اتصف الله تعالى بجائز. لكان متصفا بالحوادث، إذ الجائز لا يكون إلا حادثا. ويتعالى سبحانه وتعالى عن ذلك، وإذا عرفت (هذا[1] فمعنى) كون الرؤية جائزة في حقه تعالى أنه يجوز عقلا أن تتعلق قدرته تعالى بإيجادها لخلقه. فيخلقها لهم على وفق مراده، ويجوز عقلا أن لا يخلقها تعالى لهم، لا يستحيل في حقه تعالى خلقها ولا يجب، وقالت المعتزلة: بل خلقه تعالى لهذا الرؤية مستحيل، احتج أهل السنة على الجواز بالسمع والعقل: أما السمع فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وُجوهٌ يَومئذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[2] وذلك لأن النظر إن تعدى بحرف إلى، كان ظاهرا في معنى الرؤية، ويؤكد أن المعنية[3] بهذا النظرالرؤية. إسناد هذا النظر إلى الوجه الذي هو محل العين الباصرة. وحمل الجبائي النظر في الآية على معنى الانتظار، وجعل إلى، اسمًا بمعنى النعمة مفرد الآلاء مضافا إلى مابعده لا حرف جر، والمعنى عنده منتظرة نعم ربها، فإلى عنده مفعول بناظرة. وردّ بأنه لو أريد ذلك لما خصّ بإسناده للوجوه، ولم يكن للتقييد بالظرف - وهو يومئذ - معنى، فإن المؤمنين لم يزالوا في الدار الدنيا منتظرين نعم الله تعالى وآلاءه سبحانه. [ومن الأدلة القرآنية السمعية على جواز الرؤية سؤال موسى عليه السلام لها، إذ معلوم

---

(1) في ب «هذا عرفت معنى».
(2) سورة القيامة: 23.
(3) في ب المعني.

قطعا أن الكليم عليه الصلاة والسلام، لا يجهل مايستحيل في حقه تعالى، وإلا كان جاهلا بما أدركت استحالته «حثالة»[1] المعتزلة، فتعين أنه ما سأل إلا ماهو جائز، إذ سؤال ما يستحيل ممنوع، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون من كل زلل. وأيضا فإنه تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه.. والمعلق بالممكن ممكن؛ لأن معناه الإخبار بثبوت المعلق (عند ثبوت المعلق به)[2]، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة][3]، ومن الأدلة القرآنية أيضا قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[4]. إذ قد وقع في الحديث تفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر إليه جل وعلا، ومنها قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[5] فدليل خطابه أن المؤمنين لا يحجبون عنه جل وعلا، ومنها قوله تعالى: ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ﴾[6] فُسّر بالرؤية، وسياق الآية وخصوص ألفاظها يشهد ذلك.

وأما دليلها من السنة قوله عليه الصلاة والسلام:‹إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر›[7] وهو حديث مشهور رواه واحد وعشرون من كبار الصحابة رضي الله تعالى عنهم، ووجه التشبيه بالقمر ما أشار إليه آخر الحديث من عدم تضارر بعضهم ببعض وقت الرؤية، وأمّا الجهة، والجسمية، والاستنارة الحسيّة، ولوازم ذلك فغير مقصودة بالتشبيه، لأنها مستحيلة في حقه تعالى، وبالجملة فالمقصود تشبيه الرؤية بالرؤية فيما ذكر لا المرئي بالمرئي.

وأما دليلها من الإجماع فهو أن الأمة قبل ظهور البدع مجمعة على وقوع الرؤية في الآخرة، وأن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظاهرها، وعُلم من حالهم

---

(1) في ج: «على ماقالت».
(2) زيادة من ج.
(3) راجع النص في شرح المقاصد (182/4).
(4) سورة يونس: 26.
(5) سورة المطففين: 15.
(6) سورة المطففين: 24.
(7) الحديث في الصحيحين.

قطعا بالنقل المتواتر الرغبة إلى الله تعالى أن يمتعهم بالنظر إلى وجهه الكريم، ولا نكير من بعضهم على بعض حتى ظهرت بعد انقراضهم مقالة المبتدعة، وشاعت شبههم وتأويلاتهم، وهذه الأدلة السّمعية دلت على جواز الرؤية ووقوعها.

وأما الاستدلال على جوازها من طريق العقل فلا شك أن العقل إذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى، بل يجوزها مالم يقم له برهان على الامتناع، ولم يوجد ذلك بعد شدة البحث عليه، وما يذكره المبتدعة في ذلك من الموانع فهَوَسٌ لا يصح شيء منها البتة، وسنشير بعد هذا إلى أقوى ما يعتمدون عليه في ذلك، ونذكر مايفضح فساده.

وقد زاد أهل الحق في هذا الدليل العقلي بأن قالوا: إنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض ضرورة، إنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم، وبين عرض وعرض، ولابد للحكم المشترك من مصحح مشترك، وهو إما الوجود، أو الحدوث أو الإمكان، إذ لا رابع يشترك بينها، والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم، والإمكان عبارة عن صحة الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم في مصحح الرؤية إذ هو لا يرى ولا مناسبة بينه وبين الرؤية أصلا، فتعيّن أن المصحح للرؤية هو الوجود، وهو مشترك بين المولى جل وعلا وبين غيره، فيصح إذًا أن يُرى تبارك وتعالى، ولهذا يصح عندنا أن ترى سائر الموجودات من الأصوات، والطعوم، والروائح[1]، والعلوم، والإدراك، وغير ذلك، وإنما لم تر، لأن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة، لا لأن رؤيتها ممتنعة عقلا، وأيضا فلأن الرؤية لما قام البرهان العقلي على كونها عرضا ينكشف به المرئيُّ، كما ينكشف المعلوم بالعلم، لاسيّما إن قلنا إن الرؤية من جنس العلوم، كما قال به الشيخ الأشعري، وتحقق بطلان كون الرؤية بانبعاث الأشعة، وبطل استدعاؤها الجهة، والقرب، والبعد، صح قطعا أن تتعلق بذاته تعالى من غير جهة ولا مقابلة كما صح تعلق العلم القائم بقلوبنا به تعالى كذلك، وللمتأخرين اعتراضات على ماسبق من تعليل الرؤية بالوجود، وأجوبة

---

(1) في «أ» والارائح.

يطول صحة ذكرها، وقد أغنى الله تعالى عن ذلك الدليل بغيره فلا حاجة إلى تطويل الكلام في شأنه وبالله تعالى التوفيق.

ص -

200 - وَمَا فِي الأنعَامِ بالدنْيَا نُخصِّصُهُ ... بمَا يُعارِضُهُ خوفًا مِن الهَمَلِ

201 - مِن غيرِ كَيفٍ ولَا مِثْلٍ يُمَاثِلُهُ ... كَمَا يَلِيقُ بِهِ رَغمًا لمعتَزِلِ

أشار المؤلف رضي الله تعالى عنه بما ذكر في هذين البيتين إلى بعض ماتمسكت به المعتزلة من الشبه في إحالتهم رؤية الله تعالى، وحاصل ما تمسكوا به في ذلك أن قالوا: رؤية الله تعالى لا تصح بدليلي السمع والعقل. أما السمع قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأبصَارُ﴾[1] وهذه الآية يتمسك بها المعتزلة تارة على نفي وقوع الرؤية معارضة لما تمسكنا به من الآية، وتارة على استحالة الرؤية التي هي نفس مذهبهم. وتوجيهها على القصد الأول، أن يقال الرؤية هي إدراك البصر، ولاشيء من إدراك البصر يتعلق به تعالى، ينتج ذلك، لاشيء من الرؤية تتعلق به جل وعزّ، ودليل المقدمة الأولى، وهي قولنا، الرؤية هي إدراك البصر، أنه لا يصح ثبوت الرؤية مع نفي الإدراك، ودليل المقدمة الثانية: وهي قولنا: لاشيء من إدراك البصر يتعلق به تعالى عموم نفي الإدراك في الآية عن كل بصر؛ لأن الجمع المُحلّى بالألف واللام يقتضي الاستغراق، ويلزم من عمومه في الأبصار عمومه في الأزمان، فيلزم أن لا يراه كافر، ولا مؤمن في الدنيا، ولا في الآخرة. وأما توجيهها على المقصد الثاني، وهو امتناع الرؤية، فهو أن يقال: إنه تعالى ذكر هذه الآية في معرض التمدح بها، فيكون نفي الإدراك بالنسبة إليه تعالى كما لا، فثبوته إذًا في حقه جل وعلا نقص، والنقص على الله تعالى محال فإدراك البصر إذًا له محال.

فالجواب عن الآية من أوجه: أحدهما أنا لا نسلم أن الإدراك لمعنى الرؤية بل هو أخص، وهو في الحادث عبارة عن إبصار الشيء مع إبصار جوانبه وأطرافه، وهذا في حق الله تعالى محال، فيتعين حمله على مجازه، وهو أنه لا يرى رؤية إحاطة

---

(1) سورة الأنعام: 103.

كما أخبر تعالى عن نفيه أنه لا يُعلم علم إحاطة بقوله: ﴿ولا يُحِيطُونَ به عِلْمًا﴾[1]، ونفي الأبصار الخاص لا يوجب نفي أصل الأبصار، وهو الذي ندعيه، بل نقول دلالة الآية حينئذ على جواز الرؤية، بل وعلى تحققها أظهر، لأن المعنى على هذا الوجه أنه سبحانه مع كونه مرئيا لا يدرك بالأبصار، أي لا يحاط به لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب، وبهذا تعرف أن النصوص الدالة على الرؤية يجب تقييدها بنفي الإحاطة للتوفيق بين النصوص.

سلمنا أن الإدراك بمعنى الرؤية لكن لا نسلم العموم في الأزمان، بل المراد نفي الرؤية في الدنيا للجمع بين هذا وبين ما اقتضى من أدلة الرؤية في الآخرة، والجمع بين الأدلة ما أمكن يتقدم على إهمال بعضها، وإلى هذا أشار المؤلف بقوله: «نخصصه بما يعارضه خوفا من الهمل»، أو نقول إن النفي في الآية هو من باب سلب العموم، لا من باب عموم السلب، فيكون المعنى فيه لا تدركه كل الأبصار، ونحن نقول بوجوبه[2]، وإنه لا يراه تعالى جميع الأبصار، بل أبصار المؤمنين، ولا ينافي التمدح الذي دل عليه سياق الآية. إدعاء التخصيص فيها بحسب الأزمان أو الأشخاص، بل لنا أن نقول إن قرينة التمدُّح بمضمون هذه الآية، يصحح لنا الاستدلال بها على جواز الرؤية، وذلك أن الرؤية لو كانت مستحيلة لم يحصل بنفيها تمدح كالمعدوم، فإنه لا تمدح بعدم رؤيته لامتناعها، وإنما التمدّح أن تمكن رؤيته، ولا يراه إلا من شاء، في أي وقت شاء، لتمنُّعه تعالى وتعززه بحجاب الكبرياء، تبارك المولى العظيم جل وعلا.

ومما تمسكت به المعتزلة أيضا قوله تعالى: «لموسى» عليه السلام حين طلب منه الرؤية: (لن تراني). قالوا: ولن تفيد التأبيد بدليل قوله تعالى: ﴿لَنْ تَتَّبِعُونَا﴾[3] والمراد هنا التأبيد والمجاز والنقل على خلاف الأصل فوجب أن يقال إن «موسى» عليه السلام لن يرى الله أبدا، وإذا لم يره «موسى» عليه السلام، لزم أن يكون كل ماسواه كذلك، إذ لا قائل بالفرق.

---

(1) سورة طه: 110. (2) في ب وج، ود بوجهه. (3) سورة الفتح: 15.

والجواب أنّا لا نسلم أن لن تفيد التأبيد بدليل قوله تعالى: ﴿ وَلـن يتمـنَّوهُ أبدًا﴾[1] إذ لو دلت على التأبيد لما كان لتقييد النفي بالتأبيد فائدة.

سلمنا دلالتها على التأبيد، لكن لا نسلم أن التأبيد يستغرق جميع الأزمنة المستقبلية دنيوية كانت أو أخروية، بل إنما يستغرق مادل عليه السيّاق وتوجه إليه الكلام فقط، ألا ترى أن قوله تعالى في اليهود: ﴿وَلَن يَتمَنّوْهُ أَبَدًا﴾ ذكرت فيه لن، وهي تدل على التأبيد على زعمكم، ثم أكدت مع ذلك بلفظة الأبد، وهي مع جميع هذا لا تستغرق جميع الأزمنة المستقبلية، بل أزمنة حياتهم. الدنيوية فقط، إذ إليها توجه الكلام، ولا خفاء أن اليهود يتمنون في الآخرة الموت، والعدم البتة لما يرون من شدة عذاب الله تعالى لهم، كما قال تعالى: ﴿وَيقُولُ الكَافِرُ يَالَيتَنِي كُنتُ تُرابًا﴾[2]. فكذلك نقول: قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرانِي﴾[3] هو جواب لسؤال موسى عليه السلام، وهو إنما سأل رؤية ناجزة في الدنيا، فيتعيّن رجوع النفي في الجواب إلى مدة حياة الدنيا، إذ الأصل في الجواب المطابقة، ولنا أن نقول إن جوابه تعالى «لموسى» عليه السلام بذلك الجواب يدل على كونه تعالى جائز الرؤية، لأنه لو كان تعالى ممتنع الرؤية، لكان اللائق بالجواب أن يقال لن تصح رؤيتي، أو لا تمكن، أو لا أُرى. ونحو هذا، ألا ترى أن من كان في كمه حجر فظنه بعضهم طعاما فقال: اعطيني هذا لآكله، كان الجواب الصحيح في حقه أن يقال إن هذا لا يؤكل، أمّا إذا كان طعاما وأراد المسؤول أن لا يمكنه من أكله، فإن الجواب حينئذ يكون بقوله لن تأكله، وهذا واضح.

ومما تمسكت به المعتزلة أيضا الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستكبار، كقوله تعالى: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أكبرَ مِن ذَلكَ فَقالُوا أرِنَا اللهَ جَهْرَةً﴾[4] ونحوها، فقالوا: إن استعظامها وتعليق الوعيد بسؤالها، إنما هو لامتناعها.

---

(1) سورة البقرة: 95.
(2) سورة النبأ: 40.
(3) سورة الأعراف: 143.
(4) سورة النساء: 153.

والجواب أن الاستعظام والوعيد في ذلك إنما كان لتعنتهم وعنادهم في طلبها، وريبهم في صدق ما أتى به رسوله «موسى» عليه السلام، لا لامتناعها، بل نقول إن في تلك الآيات دلالة على إمكان الرؤية في الدنيا، لأنها لو كانت ممتنعة لبادرهم «موسى» عليه السلام بالإنكار والمنع من ذلك، كما منعهم حين سألوه أن يجعل لهم آلهة، فقال: ﴿بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[1]. هذا ما تمسك به المعتزلة من الأدلة السمعية.

وأما ما تمسك به من الشبه العقلية، فأقواها أنهم قالوا: الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان، وجهة، ومقابلة من الرائي، وثبوت مسافة مخصوصة بينهما، بحيث لا تكون في غاية القرب، ولا في غاية البعد، وكل ذلك مستحيل في حقه تعالى فتستحيل رؤيته.

والجواب أن اشتراط ما ذكروه مفرع على ما زعموه من أن الرؤية إنما تكون بانبعاث أشعة من العين، وهي أجزاء مضيئة، قالوا: إنها تنفصل من العين وتتشبث بالمرئي فيرى بشرط أن يكون في مقابلة الرائي (وبشرط)[2] انتفاء القرب والبعد المفرطين، وبعدم حجاب بين الرائي والمرئي، وإنما تقع الرؤية عندهم بطرف تلك الأشعة المتصل بالمرئي ويسمونه قاعدة الشعاع، «ويسمون المتصل منها بالناظر منبعث الشعاع، وقالوا: إن قاعدة الشعاع»[3] إذا لاقت جسما صقيلا لا تضرُّس فيه كالمرآة لم تتشبث به بل تنعكس إلى الرائي فيرى نفسه، قالوا: وإنما لم يُرَ داخل الجفن للقرب المفرط، وكذا البعيد جدا، إنما لم ير لتشتت الأشعة دونه، وكذا من كان وراء جدار أو عليه ثياب؛ لأن الحجاب الذي بينه وبين الرائي منع من إتصال الأشعة به، ففرعوا على قولهم هذا، أنه لا يصح أن يرى جل وعلا لاستحالة اتصال الأشعة به، لأنها أجسامٌ فلا تتصل إلا بالأجسام، ولاستدعائها مقابلة وجهة تنبعث إليها، وكل ذلك على الله تعالى محال.

---

(1) سورة النمل: 55.
(2) في ح ويشترط.
(3) ساقط من ج.

وأهل الحق رضي الله تعالى عنهم، يقولون الإدراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك، فإن خلق في جزء من العين يسمى أبصارا، وفي جزء القلب سمي علما، وفي جزء من الأذن سمي سمعا، وفي اللسان سمي ذوقا، وفي كل الجسد سمي حسّا، واختصاص كل واحد بالمحل الذي خلق فيه إنما هو بمحض عادة الله تعالى واختياره لذلك، وإلا فكل جزء من أجزاء البدن عموما يصلح عقلا أن يكون محلا لكل إدراك، وكذا اختصاص بعض هذه الإدراكات ببعض الموجودات، وبأن يكون المُدرك في جهة للمدرك، وغير قريب جدا، ولا بعيد جدا، ولا وراء حائل، كل ذلك إنما هو بمحض اختيار الله تعالى وإجرائه العادة بذلك، ولو خرق سبحانه العادة لصحّ أن يتعلق كل إدراك بما قرب أو بعد، وبما كان دون الحائل أو وراءه، وبما ليس في جهة أصلا، كما أجرى سبحانه وتعالى العادة بذلك في العلم، والذي يدل على إبطال ماذكروه من انبعاث الأشعة في الرؤية أن يقال: لو كانت الرؤية إنما هي باتصال الأشعة الخارجة من العين بالمرئي، لزم أن لا يرى الإنسان إلا مقدار حدقته فقط، إذ لا تسعُ حدقته من الأشعة أكثر منها، لكنه يرى دفعة أكثر من ذاته بأضعاف مضاعفة لا يمكن حصرها، لأنه يرى في لحظة نصف كورة السماء مع مابينه وبينها من الهواء، فدّل قطعا على بطلان مايزعمون من انبعاث الأشعة. وأيضا مما ينقض عليهم في قولهم إن المرئي إنما هو ما اتصل به الشعاع رؤية الأكوان، وهي الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق. ورؤية الألوان والأشعة لا تتصل بها. إذ الأشعة أجسام والعرض يستحيل عليه مماسه الأجسام.

فأجابوا بالرجوع عن قولهم الأول، وقالوا: المرئي مااتصل به الشعاع أو ماقام بما اتصل به الشعاع، والأكوان، والألوان، وإن لم يتصل بها الشعاع فقد قامت بالجرم الذي اتصل به الشعاع، فقيل لهم، فيلزم أن تُرى طعوم الجرم، وروائحه، وأصواته، وغير ذلك من أعراضه، لأنها قائمة بما اتصل به الشعاع حين الرؤية.

فأجابوا بأنا إنما قلنا: ماقام بما اتصل به الشعاع، يُرى إذا كان ممّا تجوز رؤيته، وهذه الاعراض التي ألزمتمُونا لا تقبل أن ترى عقلا، فقيل لهم فالجسم إذا كان

بعيدا يرى ولا يُرى لونه، وإنما ربئ لاتصال الشعاع به على زعمكم، واللون قائم به، وهو مما يقبل أن يرى اتفاقا بيننا وبينكم، فانقطعوا ولم يجيبوا بشيء عجزا.

ومما ينقض قولهم أيضا: انبعاث الأشعة، إنا نرى قرص الشمس، ولا نرى الجوارح التي بيننا وبينها إذا تعالت في الجوّ، ونرى في البرية النار من بعد ولا نرى مابيننا وبينها من حيوان وغيره، مع أن الشعاع لم يتصل بقرص الشمس، ولا بالنار إلا بعد أن اتصل بالأجسام التي بيننا وبينها.

ومما يبطل أيضا كون الرؤية بانبعاث الأشعة واتّصالها بالمرئي، أنه لو كان كذلك لوجب أن تتأخرّ رؤية الرائي لما بعُد عنه بعد فتح عينيه أزمنة بقدر ما تصل الأشعة إلى المرئي، وتتصل به، ويلزم أن يختلف ذلك باختلاف البعد، وذلك باطل بالمعاينة، فإن الإنسان يرى الأشياء البعيدة جدًّا، بنفس فتح عينه من غير تأخر أصلا، وبالجملة فأدلة فساد قول المعتزلة كثيرة جدّا يطول تتبعها. وقد ظهر لك من بحثنا معهم هوس مقالتهم في غاية وفساد العقل والدّين، الذي ابتلوا به، والعياذ بالله تعالى، ولا حول ولا قوة إلا" بالله، نحمده سبحانه على نعم لا تُحصى، ونسأله جلّ وعلا السلامة والعافية إلى الممات من كل فتنة، في ديننا ودنيانا، بفضله وكرمه.

وإلى رد بعض متمسكات المعتزلة السمعية أشار المؤلف بقوله: «وما في الأنعام بالدنيا نخصصه». وإلى رد بعض متمسكاتهم العقلية أشار بقوله: «من غير كيف ولا مثل يماثله».

تنبيهان: الأول: اعلم أن بصرنا على ما عرفت عرضٌ يقوم بجزء من العين ويتعدد بحسب تعدد متعلّقه، فلكلّ مرئي بصرٌ يخصه، كما أنّ ذلك حكم العلم فإنّه يتعدّد في حقنا بعدد المعلومات، وكل مايجوز أن يدرك بالبصر فإذا لم يقم بالمحل إدراك يتعلق به لزم أن يقوم بالمحل معنى يضاد إدراكه، وهو المعبر عنه في اصطلاح الموحدين بالمانع، وتعدد تلك الموانع بحسب تعدد تلك الموجودات التي لم تُر، ولا يلزم من تعدد الإدراكات وتعدد موانعها بحسب ما ربئ وما لم تُر قيام

ما لا يتناهى عدده بالعين؛ لأن إدراك البصر إنما يتعلق بالموجود، والموجودات متناهية، فإدراكاتها وموانعها التي هي أضدادها متناهية.

الثاني: [اختلف أهل الحق القائلون برؤية الله تعالى، هل تصح رؤية صفاته؟ فقال الجمهور نعم لاقتضاء الوجود صحة رؤية كل موجود، إلا أنه لا دليل على الوقوع، وكذا إدراكه تعالى بسائر الحواس. إذا عللناه بالوجود سيما عند الشيخ حيثُ جعَلَ الإحساس هو العلم بالمحسوس، لكن لا نزاع في امتناع كونه تعالى مشموما ومذوقا وملموسا، لا ختصاص ذلك بالأجسام والأعراض، إنما النزاع في إدراكه تعالى بإدراك الشم، والذوق، واللمس، من غير اتصال بالحواسّ. وحاصله كما أن الشمّ والذوق واللمس لا تستلزم الإدراك، لصحة قولنا: شممت التفاح وذقته ولمسته. فما أدركت رائحته وطعمه وكيفيته، كذلك أنواع الإدراكات الحاصلة عندها[1] لا تستلزمها، بل يمكن أن تحصل بدونها، وتتعلق بغير الأجسام، والأعراض، وإن لم يقم دليل على الوقوع، والأولى الاكتفاء بالرؤية][2] والوقف عن هذه الإدراكات جوازا ووقوعا فهو أسلم وأحوط، وبالله تعالى التوفيق.

---

(1) في شرح المقاصد (211/4) عند «الشم والذوق واللمس».
(2) النص في المصدر السابق (211/4).

فصل في ثبوت النسخ

202 - قَد أَجْمعَ الأَنبياءُ والرُّسلُ قاطبةً — عَلى الدِّيانَةِ بالتوحيدِ في المِلَلِ
203 - وحِفظِ نفسٍ ومالٍ مَعْهُمَا نَسَبٌ — وَحِفظِ عَقلٍ وعِرْضٍ غيرِ مبتذلِ
204 - والنّسخُ ينكِرُهُ صنفُ اليهودِ ومَن — للكفرِ نِحلَتُهُ من كلِّ ذِي نِحَلِ
205 - نَعَمْ شَرِيعةُ خيرِ الخلقِ ناسخةٌ — غيرُ الموافِقِ للمشرُوعِ من عَملِ

ش - يعني أن أحكام الشرع ومقاصده على ضربين:

ضرب ضروري قد اعتنى الله تعالى به، بأن راعاه في كلّ ملّة، من لدن آدم عليه السلام إلى شريعة سيدنا محمد ﷺ الباقية إلى يوم القيامة، ولم يجعل سبحانه النسخ يطرق (هذا الضرب)[1] ولا الشرائع تختلف فيه.

وضربٌ دون ذلك تختلف فيه الشرائع ويطرقهُ النسخ.

أما الأول فستة أنواع: حفظ الدين، فكل ملة كلف أهلها بتوحيد الله تعالى وإفراده بالعبودية وحده، وتصديق ماجاء به رسله، والانقياد لذلك قولا، وفعلا، واعتقادا، ولهذا قال الله تعالى: ﴿**شَرَعَ لَكُم مِنَ الدِّينِ مَاوصَّى بِهِ نُوحًا**﴾[2] إلى آخره، وقال جل من قائل: ﴿**واسألْ مَن أرسَلنَا مِن قَبلِكَ مِن رُسلِنَا أجعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحمَـٰنِ آلهة يُعبدُون**﴾[3]، إلى غير ذلك من الآية.

الثاني: حفظ النفوس فحرم القتل بغير حق شرعي في كلّ ملة، ثم لمّا اشتد باعث الغضب على قتل كل شخص عدوه، لم يكتف الشارع في منع القتل[4] بالوازع الأخروي ، كقوله جل من قائل: ﴿**وَمَن يَقتُلْ مُؤمِنًا مُتَعَمِّدًا فجزَاؤه جهنّمُ خَالِدًا فيهَا**﴾[5] إلى آخر الآية.

بل شرع فيه مع ذلك من الزواجر الدنيوية ماهو أعلاها، وهو قتل القاتل، وبه انكفت الأيدي العادية، قال سبحانه:﴿**وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ**﴾[6].

---

(1) في ج «الضرب الأول» (2) سورة الشورى: 13. (3) سورة الزخرف: 45.
(4) في ب «القاتل». (5) سورة النساء: 93. (6) سورة البقرة: 179.

الثالث: حفظ العقل الذي هو ملاك الدين والدنيا، وقطب دائرة الخيرات والمصالح بأجمعها، فالقدر المسكر حرمه الله تعالى في كل ملة، ولمّا اشتد باعث الشهوة على شربه شرع الله سبحانه الحدّ زيادة على الزاجر الأخروي.

الرابع: حفظ النسب إذ لولاه لما قام الرجال بالأطفال الصغار، لاختلاط أنسابهم ووجود الجهالة فيها، فكان يبقى أمر الأطفال موكولا إلى النساء الوالدات، وهن في الأغلب عاجزات عن أنفسهن، فكيف عن أولادهن، فكان يؤدي ذلك إلى ضياع الأطفال دينا ودنيا، وإلى انقطاع النوع الإنساني، أو مايقرب من الانقطاع، فلهذا حرم الزنا وما في معناه من اللواط في كل شريعة. هذا مع ما في التّوثب على الفروج بالتغلب من التهاجر، والتقاتل، والتناحر، ثم لما كان باعث الشهوة فيه أشد منه في شرب المسكر، شرع فيه سبحانه من عقوبة الحد الدنيوية فوق حد المسكر.

الخامس: حفظ المال الذي به قوام الحياة، وحفظ المعاش، فلهذا حرم الغصب والسّرقة، وما في معناهما في كل ملة، ثم شفع سبحانه تحريم أخذ المال باطلا بإلزام غرمه، وبقطع السارق، والمحارب، وبعقوبة الغاصب، ونحو ذلك، رَدْعًا لقوة الشهوة والحسد والشحّ الحاملة على أخذ المال بغير حقٍّ.

السادس: حفظ الأعراض التي فيها صيانه الدين والدنيا، فلهذا حرم القذف والغيبة في كل ملة، ثم لم يكتف سبحانه بذلك، وزاد حد القاذف وعقوبة المغتاب، ردعا للقوة الباعثة على التشفي باللّسان، والتفكه في المجالس، بإظهار المثالب(1)، ومؤانسة أهلها. بأعراض الأخوان، والمصلحة في حفظ الدين أخرويّة فقط، وفي حفظ العقل جمعت بين مصالح الدنيا والآخرة، فإن من ذهب عقله لا يبالي بمعرات الدنيا والآخرة، وفيما سواهما دنيوية فقط، وحكم الترتيب في هذه الخمسة أن حفظ الدين مقدمٌ، ثم النفس، ثم العقل، ثم النسب، ثم المال والعرض، وهما في رتبة واحدة، ومنهم من يقدم العرض على المال.

(1) في ج المعايب.

قلت والذي يظهر لو قيل به عكسه، لأن العقوبة المترتبة على أخذ الأموال أعظم من العقوبة المترتبة على تناول الأعراض، وقد يجاب بعدم الالتفات إلى العقوبة المترتبة بدليل أن العقل مقدم على النسب. مع أن العقوبة المترتبة على الأخلال بالثاني أعظم من العقوبة المترتبة على الإخلال بالأول، وإنما النظر في الترتيب إلى المفاسد الموجودة مع هذه الخصال، ولاشك أن تناول الأعراض ينشأ عنه من مفسدة العداوة المؤدية إلى قتل النفوس، ومفسدة وسم المؤمن بالنقيصة المخلة بدينه ودنياه، ونحو ذلك مالا ينشأ عن حق الأموال، كما أن المفسدة الموجودة مع فساد العقل أكثر وأعظم من المفسدة الموجودة مع الإخلال بحفظ الأنساب، والله تعالى أعلم.

ويحتمل أن يجاب أيضا بأنه إنما زيد في العقوبة للمال، لأن باعث الشهوة فيها أقوى من باعث الشهوة في الأعراض، كما تقدم في أنّ تشديد العقوبة لحفظ الأنساب أكثر من العقوبة لحفظ العقول، مع أن حفظ العقول أرجح من حفظ الأنساب.

وأما الضرب الثاني من أحكام الشرع فهو ماعدا الستة السابقة، وفيه تختلف الشرائع والملل، وفيه يقع النسخ، وقد ذهب كثير من المنكرين لنبوءة نبينا ومولانا محمد ﷺ ، كاليهود وأضرابهم إلى إنكار النسخ في الأحكام الشرعية، وامتنعوا من تصديقه عليه الصلاة والسلام. لمّا تضمنت شريعته المطهرة من نسخ بعض أحكام شريعة «موسى» عليه الصلاة والسلام، وزعموا أن النسخ محال، وتمسّكوا في إحالته بأن النسخ يستلزم البداء وهو ظهور مالم يظهر أوّلًا في الحكم الشرعي من رعي مصلحة، أو درء مفسدة، وذلك جهل، والجهل على الله تعالى محال، ومنهم من اعتمد في إحالته على النقل فقالوا: إنّ موسى عليه السلام، نصّ على أن شريعته لا تنسخ، وأنه قال:«تمسّكوا بالسبت أبدًا»[1].

(1) شرح المقاصد (44/5).

والرد على من أحال النسخ لما يلزم فيه من البداء أن يقال له ماتعني بالبداء؟ إن عنيت به أن الله تعالى ظهر له من الحكمة ماكان خافيا عليه عند شرع الحكم الأول، ولذلك نسخه. فلا نُسلم لزوم ذلك في النسخ. فإنه لو استلزم تصرفه تعالى في أفعال عباده «بمنع»[1] ما أطلقه في وقت، وإطلاق مامنعه في وقت البداء كما زعمتم، لاستلزمه تصرفه جل وعلا فيهم بأفعاله من نقلهم من الصحة إلى المرض، ومن المرض إلى الصحة، ومن الغنى إلى الفقر، ومن الفقر إلى الغنى، ومن الحياة إلى الموت. إلى غير ذلك مما لا ينحصر، فإذا لم يدل الثاني على البداء، باتفاق بيننا وبينكم، فكذلك الأول، كيف ومن المعلوم لكل عاقل أنه لا يمتنع في الحكمة أن يأمر الحكيم مريضا باستعمال الدواء في وقت، ثم ينهاه عنه في وقت آخر، لعلمه بما يصلح به في الحالين، لا لأنه بدا له وظهر له خلاف ما لم يظهر أولا، فلم لم تجعلوا أحكام الله تعالى التي نسخها على هذا النحو؟ وإن من الحكمة مثلا نهيه سبحانه عن القتال في أول الإسلام لقلة المسلمين، وإيجابه عليهم بعد ذلك لكثرتهم، هذا إذا تنزلنا إلى القول باعتبار الصلاح والأصح على سبيل الجدل، وبيان فساد قول الخصم، ولو على أصله الفاسد الذي به يتمسك في هوسه، وإلا فمعتقدنا الذي أجمع عليه أهل الحق ودلّ عليه العقل والنقل بطلان التحسين والتقبيح العقليين، في أفعال الله تعالى وأحكامه، وعدم وجوب مراعاة الصلاح والأصلح الذين نشأ عنهما ما يخلطون به من لزوم البداء، وإن الله تعالى يفعل مايشاء ويحكم مايريد، لا يسأل جل وعلا عما يفعل وهم يسألون. ثم نقول لليهود وقوع الخارق على وفق دعوى المتحدّي مع العجز عن معارضة لا يخلو إما أن يدل على صدق مدعي الرسالة أولا، فإن لم يدل لزم أن لا تقوم دلالة على صدق «موسى» عليه السلام، إذ وجه الدلالة في الجميع واحدة، وإن دلّ وجب تصديق سيدنا ومولانا محمد ﷺ ، وتصديق كلمة الله تعالى «عيسى» عليه الصلاة والسلام، وأما النسخ الذي أنكروه فهو لازم في شرعهم أيضا، إذ قد ثبت

---

(1) في ج منع.

من نص التوراة أن الله تعالى قد قال «لنوح»[1] حين خرج من السفينة إني جاعل كل دابة مأكلا لك ولذريتك، وأطلقت لكم ذلك كسائر العشب، ما خلا الدم. وقد حرم بعد ذلك في التوراة أشياء كثيرة، [وفي التوراة أيضا أن من شريعة آدم عليه السلام جواز نكاح الأخت][2] وقد حرموا ذلك، وقد كان من شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الأختين، وقد حرموه، وقد كان العمل في السبت قبل شريعة موسى عليه السلام مباحا ثم حرمه موسى عليه السلام، ولم يكن الختان واجبا لذوي الولادة وقد أوجبوه، وأما دعوى أن موسى عليه الصلاة والسلام نص على أن شريعته لاتنسخ، فهذا كذب وزور لاشك فيه، وهو مما لقنه لهم ابن الراوندي[3]، وقد كان يُعلمُ الفرق الشبه، طلبا للدنيا والرئاسة، ولا يخفى كذب هذا النقل إذ لوكان حقا لما ظهرت المعجزة على يد «عيسى» عليه السلام، ولا على يد نبينا ومولانا محمد ﷺ كما لم تظهر ولاتظهر على يد أحد إلى يوم القيامة بعد نبينا ومولانا محمد ﷺ، إذ قال (لانبي بعدي)[4] وأيضا لو كان ذلك النقل حقا لكان أولى الأزمنة بذكره، والاحتجاج به، الزمان الذي دعاهم فيه نبينا ومولانا محمد ﷺ للاسلام، وقد بالغوا حينئذ في إخفاء نوره جهدهم حتى غيّروا صفته، ولم يحتج أحد منهم بذلك في زمانه مع شدة حرصهم عليه، وتوفر الدواعي على نقله لو كان موجودا حقا.

قوله: «نعم شريعة خير الخلق ناسخة». إلى آخره، حاصله أن الأفعال في شريعة سيدنا ومولانا محمد ﷺ بالنسبة إلى أحكام الشرائع التي قبله تنقسم إلى ثلاثة أقسام: فقسم مخالف حكمه في شرعنا لما قبله فلاشك أنه ناسخ له، وقسم موافق لأحكام من قبله، فلاشك أنه لا نسخ فيه، وأنا متعبدون فيه، إمّا بشرعنا فقط، بناء

---

(1) أول الرسل بعد الطوفان وقصته مع قومه مذكورة في القرآن.

(2) النص في شرح المقاصد ورقه 237.

(3) أحمد بن يحي بن الراوندي يقال أنه هو الذي لقن اليهود القول بعدم النسخ لشريعتهم والتمسك بالسبت وقال ابن الجوز رأيت في كتبه مالم يخطر على البال من الالحاد، توفي سنة 300 هـ له ترجمة في الشذارات (235/2) ووفيات الأعيان (94/1).

(4) رواه الترمذي.

على عدم شمول شرائع من قبلنا لنا، وإمّا بشرعنا وشرع من قبلنا، إن قلنا بأنا مكلفون بشرع من قبلنا في كل مالم ينسخ في شرعنا، ولا في شرع من قبلنا.

القسم الثالث: ماسكت عنه في شرعنا، وثبت فيه حكم بشريعة من قبلنا، فهل نكلف في هذا القسم بالحكم الذي ثبت فيه من غير شريعتنا أم لا؟ في ذلك خلاف بين العلماء، وتحرير محل النزاع أن نقول الحكم المختلف فيه له ثلاثة شروط:

الشرط الأول: أن يكون ذلك الحكم أوحى لنبينا عليه الصلاة والسلام أنه من شرعهم، فأما لو لم يعرف ذلك إلاّ من قولهم أو من كونه مكتوبا في مصاحفهم فلا يتبع، لأن قولهم لا نصدقه، ومصاحفهم قد وقع التحريف فيها، فلا يوثق بها.

الشرط الثاني: أن يكون ذلك الموحى الذي أوحي لنبينا ﷺ في ذلك إنما هو مجرد إخبار أن الملة الفلانية فيها حكم كذا وكذا، كقوله: ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النفسَ بالنفسِ**﴾ الآية[1] وكما أوحي إلى نبينا عليه الصلاة والسلام أن سليمان عليه السلام اختصمت إليه امرأتان في صبي ادّعت كلتاهما أنه ابنها، فقال: هات السكين أقسمه بينهما فرضيت الكبرى وأبت الصغرى، وقالت دعه لها يانبي الله ولا تقسمه، فقضى به للصغرى، فهذا مجرد إخبار أن هذا الحكم من شريعة سليمان عليه السلام.

الشرط الثالث: أن لا يكون أوحي للنبي عليه الصلاة والسلام فيه شيء لا ما يوافقه ولا ما يخالفه، لأنه إن كان يوافقه فلشريعتنا نحن متبعون، وإن كان يخالفه فهو منسوخ، والمؤلف رضي الله تعالى عنه تكلّم عن القسمين الأولين فقط، وهما الموافق والمخالف، وسكت عن القسم الثالث، وهو المسكوت عنه في شرعنا، لما فيه من الخلاف بين العلماء وبالله التوفيق.

---

(1) سورة المائدة: 45.

فصل في النبوءة وأنها غير مكتسبة

206 - إنّ النّبوءَةَ فَضلٌ غَيرُ مكتَسَبِ   بَل خصَّهَا اللهُ بالمخصُوصِ فِي الأَزَلِ

ش – لما فرغ المؤلف رضي الله تعالى عنه من الإلهيات وما يتعلق بها شرع في النبوآت وما يتعلق بها، إذ هي الجزء الثاني من الإيمان، وينحصر الكلام فيها في ثلاث مسائل: الأولى في معنى النبوءة، والنبي والرسالة، والرسول. والثانية في حكم الرسالة. والثالثة في إقامة الدليل على ثبوتها وما يتعلق بذلك:

المسألة الأولى في معنى النبوءة والنبي، لفظ النبوءة في اللغة على وجهين:

مهموز وغير مهموز: «فأما في لغة من همز فهو مأخوذ من النبأ وهو الخبر»[1]. ويحتمل أن يكون فعيل بمعنى مفعول، أي هو منبئ بالغيوب، أو بمعنى فاعل أو مُفعل أي هو منبئ بما أطلعه الله تعالى عليه، ويصح ترك الهمزة في هذين الوجهين تسهيلا.

وأما في لغة من لم يهمز من أصل فهو مأخوذ من النَّبْوَة بفتح النون وهو ما ارتفع من الأرض. يقال نبا الشيء إذا ارتفع، فالمعنى على هذا أن النبي مرتفع عن طور البشر باختصاصه بالوحي، وخطاب الله تعالى، وليست النبوءة عند أهل الحق صفة ذاتية للنبي كما صار إليه الكرامية، ولا مكتسبة كما صار إليه الفلاسفة، فإنهم يرون التزكية والتحلية مقالاً في مرآة النفس إلى أن يتهيأ لما لايتهيأ لإدراكه غيره، بل مرجع النبوءة عند أهل الحق إلى إصطفاء الله تعالى عبدا من عباده بالوحي إليه، فالنبوءة هي اختصاص بسماع وحي من الله بواسطة ملك أو دونه، فإن أمر مع ذلك بتبليغه فرسالة، فالرسول إذًا أخص من النبي مطلقا، فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولا، وقيل هما بمعنى (واحد)[2]. وقيل بينهما عموم وخصوص من وجه، فيجتمعان في الرسول من البشر، وينفرد النبي فيمن أوحي إليه من البشر،

---

(1) النص في شرح الشفا للقاضي عياض (491/2).

(2) ساقط من ب.

ولم يؤمر بالتبليغ (وينفرد)[1] الرسول فيمن أوحي إليه من الملائكة، وبعث إلى غيره، وقيل هما متباينان، وأن الرسل هم أصحاب الكتب والشرائع، والنبيئون هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم، مع أنهم يُوحى إليهم، واعترض على من قيد الرسول «بمن له كتاب... بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب، فقيل حينئذ الرسول[2] هو من له كتاب أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة، النبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام»[3].

المسألة الثانية في حكم الرسالة، مذهب أهل الحق أن الرسالة ممكنة تفضل بها مولانا جل وعلا، وأوجبتها المعتزلة عقلا على أصلهم في وجوب مراعاة الصلاح والأصلح، ومنعتها البراهمة عقلا بناء[4] على أصل التحسين والتقبيح العقليين أيضا، ولا يخفى فساد المذهبين إن حقق مامضى من إبطال أصل التحسين والتقبيح، ومراعاة الصلاح والأصلح، فلا حاجة إلى التطويل بكثرة الحجج وقد اتضح الحق عيانا.

وأما المسألة الثالثة فسنذكر مايتعلق بها مع لفظ المؤلف وبالله تعالى التوفيق.

207 - والمعْـجِـزَاتُ مِـن المَوْلَـى تُـؤيِّـدهُـمْ مَـهْـمَـا أَتَـى الـوَحْـيُ بـالـتَّـبـلِـيـغِ لـلـرُّسُـلِ

ش – يعني أن دعوى النبوءة لما كانت تقع من الصادق والكاذب، تفضل مولانا جل وعز من عظيم كرمه وسعة فضله بأن أيد سحانه بمحض فضله الصادق بما يدل على صدقه، بحيث لا يستريب مع ذلك في صدقه إلاّ من حقت عليه كلمة العذاب، وابتلي بالخذلان، والطرد عن كل خير، ولاّ حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وهذا الذي أيدهم جل وعلا به للدلالة على صدقهم، هو المسمى في إصطلاح المتكلمين بالمعجزة، وهي اسم فاعل [مأخوذ من الإعجاز (وهو)[5] إثبات العجز الذي هو ضد القدرة[6]، استعير لاظهاره ثم أسند مجازا إلى ما هو سبب

---

(1) في ج «وينفرد عمل». (2) لم يرد في شرح المقاصد (6/5).
(3) النص في شرح المقاصد للتفتزاني (16/5) مبحث السمعيات.
(4) ساقط من ج. (5) في المقاصد (11/5) «حقيقته».
(6) لم يرد في المصدر السابق (11/5).

عادة في إظهار[1] العجز، وجعل اسما له فالتاء في المعجزة[2] للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في لفظ[3] الحقيقة، وقيل للمبالغة كما في علاّمة. وذكر إمام الحرمين بناء على مذهب الشيخ الأشعري رضي الله تعالى عنه أن هنا تجوزًا آخر. وهو استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم][4]. إذ حقيقة الجهل وجودية وهي اعتقاد الشيء على خلاف ماهو عليه، وكذا العجز [هو في الحقيقة معنى وجوديٌّ إذ هو ضد للقدرة ويتعلق بالموجود وبما شأنه أن يقدر عليه، حتى إنّ عجْزَ الزّمن إنما هو عن القعود، بمعنى أنه وجد منه اضطرارا لا اختيارا[5] فلو تحقق العجز عن المعارضة على هذا لوجدت المعارضة الاضطرارية][6]، كيف والمعارضة مفقودة أصلاً.

[والمعجزة في عرف المتكلمين[7] حقيقتها أمرٌ خارق للعادة، مقرون بالتحدي. مع عدم المعارضة، فقولنا أمر (أحسن من قول بعضهم فعل، لأن الأمر)[8] يتناول الفعل كانفجار الماء من بين الأصابع، وعدم الفعل كعدم إحراق النار (مثلا)[9]، ومن اقتصر في (حقيقتها)[10] على الفعل جعل المعجزة هنا كون النار بردا وسلاما وبقاء الجسم على ما كان عليه (من موالاة أعراض الحياة، والاجتماع عليه)[11] من غير اختراق، واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الأولياء والعلامات الإرهاصية التي تتقدّم بعثة الأنبياء، وعن أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الأنبياء حجة لنفسه، (واحترز)[12] بقيد عدم المعارضة عن السحر والشعوذة (واعترض على هذا التعريف بأوجه)[13].

---

(1) لم يرد في المصدر السابق (11/5).
(2) لم يرد في المصدر السابق (11/5).
(3) لم يرد في المصدر السابق (11/5).
(4) النص في شرح المقاصد (11/5).
(5) في شرح المقاصد للتفتزاني (11/5) «لااختيارا» وفي ب «الاختيار». وفي الأصل -أ- لاختيار أو الاصلاح من المقاصد.
(6) النص في المصدر السابق (11/5).
(7) في المقاصد والمعجزة «في العرف أمر» خارق.
(8) الجملة لم ترد في المصدر السابق.
(9) لم ترد في المصدر السابق.
(10) لم ترد في المصدر السابق.
(11) لم ترد في المصدر السابق.
(12) لم يرد في المصدر السابق.
(13) في المصدر السابق (12/5) (كذا ذكره الامام الرازي وفيه نظر).

أما أولاً فلأنه لابد من زيادة قيد الظهور على يد المدعي، ومن جهته في الحد ليحترز به عن أن يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الأنبياء حجة لنفسه.. (ولابد أيضا من زيادة)[1] قيد الموافقة للدّعوى، احترازا عمّا إذا قال: معجزتي نطق هذا الجماد، فنطق بأنه مفتر كذاب..

وأجيب بأن ذكر التحدي مشعر بالقيدين، فإن معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه، وتعجيزًا للغير عن الإتيان بمثل ما أبداه، تقول تحدّيت فلانا إذا باريته الفعل ونازعته الغلبة، وتحديته القراءة أيُّنا أقرأ[2] ومن لازم هذا أن الخارق على يده ظهر وأنه مصدقٌ له لا مكذبٌ، اللهم إلا أن يكون المتحدي[3] بإحيائه ميت فأحيي فكذبه، ففي قدح تكذيبه له قولان.

والذي اختاره إمام الحرمين في هذا عدم القدح، قال: لأن التحدي إنما وقع بالإحياء وقد وقع. والتكذيب كفرٌ وقع من المحيي، ولعله لموته عليه، وقد ورد ‹يموتُ المرءُ على ماعاش عليه ويُبعثُ على ماماتَ عليه›[4]. وقال تعالى: ﴿**وَلَوْ رُدّوا لَعَادُوا لِـمَا نهُوا عَنهُ**﴾[5]، وذهب القاضي إلى أن ذلك قادح لكن بشرط ألا تطول حياته، بل يموت عقيب تكذيبه، ولاشك [أن بالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة، حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة، وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير إشعار منه بالتحدي، قالوا: ويكفي في التحدي أن يقول: آية صدقي أن يكون كذا، وكذا ولا يحتاج أن يقول هذه آيتي ولا يأتي أحدٌ بمثلها][6] لأن الآتي بمثلها إن كان مُحقا فلا يقصد معارضته، وإنما هو صادق مثله، وإن كان معارضا غير محق فليس إذا ما أتى به معجزة. وبالجملة فالتحدي يستلزم إدعاء عجز من يبغي المعارضة بمثل ماتحدى به.

---

(1) لم يرد في المصدر السابق.
(2) النص في المصدر السابق 12/5 بتصرف.
(3) في ب «أن يكون المتحدي».
(4) رواه مسلم بلفظ «يبعث كل عبد على مامات عليه» واللفظ المذكور في الأصل لم أقف عليه.
(5) سورة الأنعام: 28.
(6) النص في شرح المقاصد للتفتزاني ورقة: 12/5.

[وأما ثانيا فلأن القوم عدّوا من المعجزات ماهو متقدم غير مقرون بالتحدي ولامقصود به إظهار الصدق لعدم دعوى النبوءة حينئذ، كإظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك][1]، وقد شرط في هذا التعريف الاقتران بالتحدّي، فيكون التعريف غير جامع. [وأجيب بأن عدّ الإرهاصات من جملة المعجزات، إنما هو على سبيل التغليب والتشبيه، والمحققون على أن خوارق العادات][2] تنقسم إلى سبعة أقسام: معجزة، وهي مايظهر على يد الرسول تصديقا له. وكرامة وهو مايظهر على يد الولي. وإعانة، وهو مايظهر من قبل بعض عوام المسلمين الذين لم يصلوا إلى درجة الولاية ليخلصهم الله تعالى بها، أو يخلص على أيديهم من محن الدنيا ومكارهها (آخرين)[3] وإهانة، وهو ماظهر على مسيلمة[4] مثلا من ضد مايقصد إليه كدُعائه لأعور أن تصير عينه العوراء صحيحة، فصارت عينه الصحيحة عوراء[5]. وإرهاص وهو مايظهر من الخوارق قبل دعوى النبوءة مُقدِّمة لها، وتأسيسا لأمرها، واستدراج، وهو مايظهر من الخوارق التي تظهر على يد من لم يستقم دينه. وابتلاء، وهو مايظهر من الخوارق على يد من يحصل به إضلال الخلق كالدجال ونحوه.

[وأما ثالثا فلأن المعجزة قد تتأخر عن التحدي كما إذا قال: معجزتي مايظهر مني يوم كذا، فظهرت][6] وهو كالذي قبله في إفساد عكس التعريف، [وأجيب بأن التأخير إن كان بزمان يسير يُعَدُّ مثلُه في العرف مقارنا فلا إشكال، وإن كان بزمان متطاول فالمعجزة عند من شرط المقارنة هو ذلك القول المقارن، فإنه إخبار بالغيب، لكن العلم بإعجازه يتراخى إلى وقت وقوع ذلك الأمر، ومن جعل

---

(1) النص في شرح المقاصد للتفتزاني ورقه: 12/5.

(2) النص في شرح المقاصد للتفتزاني ورقه: (12/5- 13).

(3) زيادة يقتضيها المعنى والنص في المقاصد «وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره..».

(4) هارون بن حبيب الحنفي ويكنى أبا ثمامة والمعروف بمسيلمة الكذاب قتل في حروب الردة على يد وحشي قاتل حمزة رضي الله عنه «تاريخ الطبري (288/3).

(5) الخبر في المصباح المضيء (292/2)، وفي الشفا للقاضي عياض، وشرح المقاصد (13/5).

(6) النص في شرح المقاصد للتفتزاني (12/5).

المعجزة نفس ذلك الأمر فهو لايشترط المقارنة. وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبي تكليف الناس بالتزام الشرع ناجزا لانتفاء المعجزة والعلم بها، لكن لو بيَّن الأحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الأمر صح عند الإمام أبي المعالى، ولم يصح عند القاضي، ثم المراد بعدم المعارضة][1] (المذكورة في التعريف أن لا يظهر مثل ذلك الخارق المتحدّى به ممن ليس بنبي)[2] وأما من نبي آخر فلا امتناع.

تنبيه حاصل وجه دلالة المعجزة بعد اجتماع أركانها وتوفر شرائطها [أنها عند التحقيق تتنزل منزلة صريح التصديق «من الله تعالى لمن ظهرت على يده»[3]، لما جرت به العادة من الله تعالى أن يخلُقَ عقيبها العلم الضروري بالصّدق، (ونظيرها ما إذا)[4] قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادَّعى أنه رسول هذا الملك إليهم، فطالبوه بالحجة فقال مثلا: هي أن يخالف الملكُ عادته ويقوم عن سريره ويقعد ثلاث مرات ففعل. فإنه يكون تصديقا ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب.واعترض بأن هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد، وهو على تقدير ظهور الجامع إنما يعتبر في العمليات لإفادة الظن، وقد اعتبرتموه بلا جامع لإفادة اليقين في العمليات التي هي أساسُ ثبوت الشرائع، على أن حصول العلم فيما ذكرتم من المثال إنما هو «لما شوهد»[5] من قرائن الأحوال][6] وأين هي في حق الغائبين المحجوبين كما في مسألتنا؟

والجواب أن هذا المثال لم يُذكر للقياس والاستدلال، وإنما ذكر للتوضيح والتقرير، لأن إلف الإنسان للشاهد، وأنسه به أكثر، فإذا قرع سمعه ماألفه وأحضر بذهنه، وقبل عقله الدلالة فيه، وفهم وجهها ضرورة، انجلى عن العقل حينئذ ظلمَةُ استصعابه فهم النظير له، الذي لم يكن يألفه خياله، وهو وجه دلالة المعجزة، وصار

---

(1) النص في شرح المقاصد للتفتزاني (13/5).

(2) النص في شرح المقاصد للتفتزاني «وإن لايظهر مثله فمن ليس بنبي».

(3) لم يرد في المصدر السابق (12/5).

(4) لم يرد في المصدر السابق (12/5).

(5) في المقاصد (16/5) «بشواهد».

(6) النص في شرح المقاصد (16/5).

عنده حينئذ واضحا كالشمس، ضروريا لايقلد فيه أحدا، ولايقول عقله عند ذلك في صدق الرسول عليه الصلاة والسلام، سمعتُ الناس يقولون شيئا فقلته، فذكر هذا المثال إذًا لنا هو من باب العبارات التي يقرَّب بها على المبتدئي الفهم، ويوضح له بها المعنى من غير عسر، وإلا فمدرك دلالة المعجزة ضُرُوريٌّ لمن حقق أركانها بمعرفة توحيد الله تعالى، ومعرفة صفاته، ولايفتقر في دلالتها إلى مثال يُضرب في الشاهد أصلا، فلو أتى النبي وقال: قد علمتم أن لكم ربّا قادرا على مايشاء، وأن إحياء الموتى مثلا ليس مما يدخل تحت مسالك الحيل، وإنما ينفرد بالاقتدار عليه فاطرُ البرية، وتعلمون أن الله عالم بسرّنا وعلانيتنا، وما نخفيه من سرائرنا ونبديه من ظواهرنا. ثم يقول إلهي إن كنت صادقا في دعواي الرسالة عنك فأحيي هذه العظام الرميمة، فتمثلت على الفور شخصا سويا، ينطق ويفهم ويعقل، لم يسترب أحد منهم، بعد تحقيق هذه الأركان في ثبوت صدقه وتحقيقه لأركان المعجزة، إنما هو بمعرفة ماسبق من توحيد الله تعالى ومعرفة صفاته، ولهذا قالوا: ماأوتي على أحد من منكري النبوءات، في جحد دلالة المعجزات إلا من وجه الجهل بأركانها، فقد يجهل أن الخارق للعادة فعل لله تعالى، ولا يعتقد الصانع المختار، بل يعتقد صدور العالم عن علة توجب بالذات، بتوسُّط عقُول، ونفوس، وحركات أفلاك، وطبائع، كما تدعيه الفلاسفة والطبائعيون، لجهلهم بمعرفة الله تعالى، ووحدانيته، وقد يعتقد أنّه ليس خارقا للعادة، وأنه مما يجوز التوصُّل إليه بالحيل، والغوص في العلوم، فأمّا من هُدي لمسلك الحق، وعرف بما تقرر عنده من التوحيد، أن الذي وقع به التحدي فعلٌ للّه تعالى، وهو عالم بدعوى المتحدّي. إمّا بمشاهدته، أو بالنقل المتواتر، وعرف أنه لا يتوصل إليه بالحيل إذ أهل الحيل ومايتوصلون بحيلهم أو علومهم إليه معروف لايخفى إلا على غبيّ، بل عرف أن ذلك الفعل خارق للعادة فعَله الله تعالى بلا واسطة على وفق دعوى النبي إجابة له، لم يسترب في حصول العلم الضروري بصدقه ولا يُحتاج في ذلك إلى مثال ولا غيره.

وأما دعوى المعترض أن ذلك العلم الضروريَّ في المثال الذي بين به وجه دلالة المعجزة، إنما ثبت باعتبار قرائن أحوال، فليس بصحيح. بدليل حصُول مثل ذلك

[العلم الضّروري لحصوله](1) للغائبين عن (ذلك)(2) المجلس عند تواتر القصة إليهم، وللحاضرين (أيضا)(3) فيما إذا فرضنا الملك (في المثال المفروض)(4) في بيت (ليس فيه غيره)(5) (وبين الناس وبينه)(6) حجابٌ (منعت الناس من رؤيته، وجعل)(7) مدّعي الرسالة حجته أن يحرك الملك تلك الحجب من ساعته، ففعل (وقد عرفوا أن الملك قد سمع (دعواه)(8) الرسالة عنه، وسمع تحديه بتحريك الملك لتلك الحجب، وعرفوا أن تلك الحجب لم يحركها إلا الملك)(9)؛ لأنه لا يقدر على تحريكها مثلا أحد سواه](10).

قوله: (مهما أتى الوحي بالتبليغ للرسل..) يعني أن المعجزات إنما يُحتاج إليها إذا أوحى الله تعالى للأنبياء بأن يبلغوا عنه أحكامه للخلق، وجعلهم رُسُلا بذلك إلى الخلق، أما لو لم يؤمروا بالتبليغ، وكانوا أنبياء فقط لم يحتج إلى المعجزات حينئذ، وبالله تعالى التوفيق.

ص –

208 - والكُلُّ قَدْ بَلَّغوا كلَّ الذي أُمِرُوا	والكُلُّ قَد عُصِمُوا في القَولِ والعَمَلِ
209 - وَوَحْيُ رُؤيَاهُم حقٌّ كيقظَتِهم	إذْ كلُّهُم وَصمةُ الأحلامِ لم تَنَلِ
210 - كذاكَ عِصمةُ مَالِلّهِ مِن مَلَكٍ	حديثُ هَاروتَ مَع مارُوتَ غيرُ جَلِ
211 - وَعِصْمَةُ اللّهِ لاتُعزى لغيرِهم	لَو نَال غايَةَ كُلِّ الخَيْرِ لم يَصِلِ

ش – لاشك أن الرسل عليهم الصلاة والسلام يجب في حقهم ثلاث صفات: الصدق في كل مايبلغونه عن الله تعالى، والأمانة وهي حفظ الجوارح الظاهرة والباطنة من التلبس بمَنْهِيّ(11) عنه نهي تحريم، أو كراهة. وتبليغ ماأمروا بإبلاغه للخلق، ويمتنع في حقهم عليهم الصلاة والسلام أضداد هذه الصفات: وهي

(1) زيادة من شرح المقاصد (16/5).
(2) المصدر السابق «وهذا».
(3) لم يرد في المصدر السابق.
(4) لم يرد في المصدر السابق.
(5) ساقط من ج.
(6) في شرح المقاصد «ودونه» حجاب (16/5).
(7) لم يرد في المصدر السابق.
(8) ساقط من ج.
(9) لم يرد النص في شرح المقاصد (16/5).
(10) النص في شرح المقاصد 16/5 بتصرف.
(11) في ب ماتهي.

الكذب، والخيانة بفعل منهي عنه نهي تحريم أو كراهة، وكتمان شيء مما أمروا بتبليغه(1)، ويجوز في حقهم عليهم الصلاة والسلام ماهو من الأعراض البشرية، التي لا تقدح في مراتبهم العليّة، كالجوع والمرض ونحوهما.

أما برهان وجوب الصدق لهم عليهم الصلاة والسلام؛ فلأنهم لو كذبوا لزم الخلف في خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزات النازلة منزلة قوله جل وعز:﴿صدق عبدي في كل مايلغ عني﴾.

وأما برهان وجوب الأمانة لهم عليهم الصلاة والسلام؛ فلأن المكلفين مأمورون بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم، إلا ما قام الدليل على اختصاصهم به، فيلزم أن لا يكون في جميعها منهي عنه نهي تحريم أو كراهة، إذ إطلاق الإذن في متابعتهم يستلزم نفي ذلك وهذا الدليل هو برهان وجوب الثالث لهم عليهم الصلاة والسلام.

وأما دليل جواز الأعراض البشرية عليهم صلوات الله وسلامه عليهم، فمشاهدة حلولها بهم، إما لتعظيم أجرهم بالقيام بحقوق تلك الأعراض، أو للتشريع أو للتسلي عن الدنيا، والتنبيه لخسة قدرها عند الله تعالى، حين لم يرضها دار جزاء لأوليائه، هذا تحصيل القول في عصمتهم على الوجه المرضي الذي لا معدل عنه، وتقع معه السلامة دينا ودنيا بفضل الله تعالى، وإن أردت تفصيل القول في ذلك أكثر من هذا، فاعلم أن الكلام في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في موضعين: أحدهما قبل النبوءة والثانية بعدها.

أما حكمهم قبل النبوءة فهم معصومون من الكفر، وقد نقل (التفتزاني) الإجماع على ذلك، وأما غيره فنقل بعضهم عن أكثر الأشاعرة وطائفة من المعتزلة أنه لا يمتنع عقلا على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قبل البعثة معصية كبيرة كانت أو صغيرة، وذهب بعض أصحابنا إلى أنه يمتنع ذلك، وهو مختار القاضي

---

(1) في ب تبليغه للخلق.

عياض[1]، قال: على أن تصور المسألة كا لممتنع، فإنّ المعاصي إنما تكون بعد تقرير الشرع، إذ لا يعلم كون (الفعل)[2] معصية إلا من الشرع.

قلت: وقد يجاب بأن المراد ماكانت صورته صورة المعصية التي ثبت أنها معصية بعد مجيء الشرع كصورة الزنا ونحوها. وقال بعض أصحابنا الامتناع في وقوع ذلك منهم بالسمع إذ لا مجال للعقل في ذلك، لكن دلّ السمع بعد ورود الشرع على أنهم كانوا معصومين قبل البعثة، وذهب الروافض إلى امتناع ذلك كله عليهم عقلا، ووافقهم أكثر المعتزلة على امتناع وقوع الكبائر منهم عقلا قبل البعثة، ومعتمد الفريقين التقبيح العقلي، لأن صدور المعصية منهم مما يحقرهم في النفوس، وينفر الطباع عن اتباعهم، وهو خلاف مااقتضت الحكمة من بعثة الرسول فيكون قبيحا عقلا، وقد سبق الكلام على فساد أصل التحسين والتقبيح العقليين، نعم لو استدل على عصمتهم من ذلك بأنه لو وقع منهم شيء مما ذكر قبل النبوءة لنقل ذلك. لاعتناء الناس، وتوفر دواعيهم على البحث عن جميع أحوالهم، ونقلها من حين خرجوا إلى الدنيا إلى أن فارقوا الناس بالممات، ولو وقع أيضا منهم شيء من ذلك لنُبِزُوا به يوما ما عندما سمع منهم[3] بعد النبوءة النهي عنه، لكان سديدا.

وأما بعد النبوءة فالإجماع على عصمتهم من تعمد الكذب في الأحكام، لأن المعجزة دلت على صدقهم فيما يبلغونه عن الله تعالى، فلو جاز تعمد الكذب عليهم لبطلت دلالة المعجزة على الصدق. وأمّا جواز صدور الكذب منهم في الأحكام غلطا أو نسيانا، فمنعه الأستاذ وطائفة كبيرة من أصحابنا، لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة، وجوزه القاضي، وقال: إن المعجزة إنما دلت على صدقهم فيما يصدر عنهم قصدا واعتقادا. قال القاضي عياض: لاخلاف في

---

(1) عياض بن موسى بن عياض اليحصبي أبو الفضل، كان امام زمانه في الحديث، وعلومه واللغة وكلام العرب، من أشهر مصنفاته كتاب الشفاء، ولد سنة 476 هـ وتوفي بمراكش سنة 544 هـ. ترجمة في الديباج: 168 - شذرات الذهب، (138/4) - وفيات الأعيان (483/3).

(2) في ب: الشيء.

(3) «منهم» ساقط من ب.

امتناعه سهوا أو غلطا، لكن عند الأستاذ بدليل المعجزة القائمة مقام قول الله تعالى صدق عبدي، وعند القاضي بدليل الشرع، وأما غير المذكور من المعاصي القولية والفعلية. فالإجماع على عصمتهم من تعمد الكبائر وصغائر الخسة، خلافا لبعض الخوارج، وأما إتيان ذلك نسيانا أو غلطا فقال الآمدي: اتفق الكل على جوازه سوى الروافض. وهذا الذي ذُكر لايصح، بل اتفقوا على امتناعه. فقال القاضي: والمحققون بدليل السمع، وقال الأستاذ: وطائفة كبيرة منا، ومن المعتزلة، وبدليل العقل أيضا.

وأما الصغائر التي لا خسة فيها فجوزها عمدًا وسهوا الأكثرون، وبه قال أبو جعفر الطبري[1] من أصحابنا، ومنعته طائفة من المحققين من الفقهاء، والمتكلمين، عمدا أو سهوا، قالوا: لاختلاف الناس في الصغائر، ولأن جماعة ذهبوا أن كل ماعصي الله تعالى به فهو كبيرة، ولأن الله تعالى أمر باتباعهم، وأفعالهم يجب الاقتداء بها عند أكثر المالكية، وبعض الشافعية، والحنفية. فلو جازت منهم المعصية لكنا مأمورين باتباعهم فيها.

قلت: وبهذا تعرف عدم جواز وقوع المكروه منهم، فالحق إذًا أن أفعالهم عليهم الصلاة والسلام دائرة بين الوجوب، والندب، والإباحة، ثم ليس وقوع المباح منهم كوقوعه من غيرهم، وهو أن يقع بحسب مقتضى الشهوة، بل لعظيم معرفتهم بالله تعالى، ودوام خوفهم منه جل وعلا، وتوالي مراقبتهم له تبارك وتعالى. واعتناء الله تعالى بهم بالحفظ والعصمة في حال الرضا والغضب، واليقظة والنوم، وفي كل حال واطلاعه تعالى لهم على مالم يُطلع عليه غيرهم، لايصدُر منهم المباح، كما يقع من سائر الناس، بل لا يقع منهم إلا على وجه يصير في حقهم طاعة وقربة، كقصدهم تشريعه أو التقوي به على طاعة الله تعالى، ونحو ذلك مما يليق بمقاماتهم المرفعة. وإذا كان أهل المراقبة من أولياء الله تعالى، بلغوا في الخوف منه

---

(1) هو محمد بن جرير بن يزيد بن خالد أبو جعفر الطبري صاحب التفسير الكبير والتاريخ المشهور، عده بعض العلماء من المجتهدين، له مصنفات عديدة ولد سنة 224هـ وتوفي ببغداد سنة 310 هـ له ترجمة في وفيات الاعيان (191/4)، شذرات الذهب، (260/2).

تعالى، والمراقبة لهُ جلّ وعلا مامنعهم أن تصدر منهم حركة أو سكون في غير الطاعة، فكيف بأنبيائه[1] تعالى ورسله صلوات الله وسلامه على جميعهم؟

قوله: «ووحي رؤياهم حق كيقظتهم»، يعني أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون في حال النوم، كما هم معصومون في حال اليقظة، لأنه تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم، وإلى هذا أشار المؤلف رضي الله تعالى عنه بقوله: «إذ كلُّهم وصمة الأحلام» أي عيبه من التخليط وضعف الإدراك لم تنل، أي لم تصبهم، فكل مرفوع مبتدأ، ومابعد جملة من مبتدأ وخبر خبرٌ عنه، وحذف العائد، وهو مفعول تنل على المبتدأ الأول للعلم به، ولايصح نصب كل على أنه مفعول مقدم لتنل، لما يلزم عليه حينئذ من عدم العموم، لأن لفظة كل إذا جاءت في حيز النفي لفظا أو تقديرا، أفاد اللفظ سلب العموم، لا عموم السلب بخلاف ماإذا كان النفي في حيزها فإنها تفيد حينئذ عموم السلب. ويدل على ماذكر المؤلف في رؤيا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مافي البخاري وغيره من حديث (أنس)[2] رضي الله تعالى عنه عن ليلة أُسْري بالنبي ﷺ من مسجد الكعبة، (أنه جاءه ثلاثة نفر قبل أن يوحى إليه وهو نائم في المسجد الحرام، فقال أولهم أيهم هو؟ فقال أوسطهم هو خيرهم، فقال آخرهم خذوا خيرهم، فكانت تلك الليلة فلم يكلموه حتى أتوه ليلة أخرى فيما يرى قلبُه وتنام عينه، ولا ينام قلبه وكذلك الأنبياء تنام أعينهم ولاتنام قلوبهم)[3] الحديث بطوله.

قوله: «كذاك عصمة مالله من ملك»، يعني كما أنه يجب للأنبياء عليهم الصلاة والسلام العصمة من كل معصية كبيرة كانت أو صغيرة، كذلك يجب لجميع الملائكة الكرام بدليل قوله تعالى: ﴿لايسبِقُونَهُ بالقَوْلِ وَهُم بأمرِهِ يَعمَلُونَ﴾[4]. وقوله: ﴿لايَستَكْبِرُونَ عَن عِبَادَتِهِ ولايستَحْسِرُونَ يُسَبّحونَ الليْلَ والنَّهارَ

---

(1) في ح أنبياء الله.

(2) هو أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم أبو حمزة الأنصاري الخزرجي خادم رسول الله ﷺ، توفي سنة 93 هـ. ترجمته الشذرات 100/1. والاستيعاب 44/1 والاصابة 84/1، وتهذيب التهذيب 76/1 وسير أعلام النبلاء 265/3.

(3) في البخاري «توحيد».

(4) سورة الأنبياء: 27.

﴿لَايفتُرُونَ﴾[1]. [فإن قيل أليس قد كفر إبليس وقد كان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم؟

الجواب أنه لم يكن منهم بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه، لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة[2] الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا بالعبادة فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا. وأما هاروت وماروت فالحق أنهما ملكان أنه لم تصدر عنهما كبيرة ولاصغيرة... وإنهما كان يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان إنما نحن فتنة فلا تكفر، ولا كفر في تعليم السحر «لتعريف حقيقته، والتحذير من شره» بل في اعتقاده والعمل[3] به] وما نقل في شأنهما مما يؤذن بالكفر والتعذيب عليه لم يصح منه شيء، كما قال عياض رضي الله تعالى عنه، وإنما هو منقول من كتُب اليهود الذين بدلوا وغيروا ونبزوا الأنبياء والملائكة بما لا يليق بهم، فلا يلتفت إلى شيء من ذلك، ولا تسود الصحف به إلا بقصد التحذير منه. قوله: «وعصمة الله لاتعزى لغيرهم»، يعني أن العصمة من جميع المخالفات إنما تجب شرعا للأنبياء والملائكة على جميعهم الصلاة والسلام، وأما غيرهم من صالحين وأولياء، فالعصمة ليست واجبة لهم، لا بالعقل ولابالشرع، وقد يتفق أن يخصّ الله تعالى بها من شاء من أوليائه، فالمنفيُّ إذًا عن غير الأنبياء والملائكة وجوب العصمة وتحققها لاوجودها. فقول المؤلف: «لاتعزى لغيرهم». يعني على سبيل التحقق والوجوب لعدم قيام الدليل على ذلك في حقهم، بخلاف الأنبياء والملائكة، فإنه قد قام الدليل على ذلك في حقهم، إما عقلي أو شرعي وبالله تعالى التوفيق.

---

(1) سورة الأنبياء: 19 - 20.

(2) في ب «رفع» كما في شرح عقيدة النسفي للتفتزاني ص 138.

(3) النص في الشرح السابق ص 138 بتصرف.

212 - رَسُولُنَا أحمدُ المختَارِ أفضَلُهم نَعَم وخاتمهُمْ والنَّصُ فِيهِ جَلِ[1]

213 - ذُو المعجزات وبالقرآن كَانَ لَهُ مِنْهَا تَحدِّيهِ نَصًّا غَيرُ محتَمِلِ

214 - فَلَمْ يُعارِضْه فِي القُرآنِ مُعْتَرِضٌ إلَّا مُسَيْلِمَةَ الكَذَّابِ ذَا الحِيَلِ

215 - أتى الكَذُوبُ بِزورِ القَوْلِ مُفْتَرِيًا هَيهَاتَ جَلّ كَلَامُ اللَّه عَن مَثَلِ

216 - قَدْ رَامَ بِالجَهْلِ نُورَ الحَقِّ يُطْفِئُهُ واللَّهُ أظْهَرَهُ كالشَّمْسِ لَم تَزَلِ

ش - لا خفاء لكل موفق أن سيدنا ومولانا محمد رسول الله تعالى، أرسله بالهدى ودين الحق لجميع أهل الأرض، ولم يخالف في ذلك من أهل الملل والأديان، إلا البعض من اليهود والنصارى، والحجة لنا أنه عليه الصلاة والسلام ادعى النبوءة والرسالة وأظهر المعجزة، وكل من كان كذلك فهو نبيٌّ رسول. [أما دعواه النبوءة والرسالة إلى الخلق فأمر معلوم بالضرورة، وأما إظهارهُ للمعجزة، فلأنه أتى بالقرآن وأخبرنا بالمغيبات وأظهر أفعالا كثيرة، تخرج عن الحصر على خلاف المعتاد، بلغت جملتُها حدَّ التواتر، وإن كان تفاصيل بعضها من الآحاد...

أما النوع الأول وهو القرآن العظيم فلا خفاء أنه معجزة له ﷺ ؛ لأنه تحدى به ودعا إلى الاتيان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء، وحصى البطحاء، وشهرتهم بغاية العصبية والحميّة الجاهلية، وتهالكهم على المباهاة والمباراة، والدفاع عن الأحساب وركوب الشطط في هذا الباب، فعجزوا «وأعرضوا عن المعارضة بالحروف السهلة التي دواعيها متوفرة لديهم إلى المعارضة بالسيوف الصعبة التي تنفر كل الطباع عنها، إلا أن تدعو الضرورة إليها»[2] فلو قَدِروا على المعارضة لعارضوا، ولو عارضوا لنقل إلينا لتوفر الدواعي على ذلك، وعدم الصارف، والعلم بجميع ذلك قطعيٌّ ضروري لا يقدح فيه (التخليط بذكر مايقطع ببطلانه من الاحتمالات، كاحتمال)[3] إنهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها، أو عارضوا ولم ينقل إلينا لمانع، كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات.

(1) في هامش أصل «أ» ملاحظة هذا نصها: خ «بخط الناظم رضي الله عنه تل» ولعل: خ نسخة أخرى.
(2) لم يرد في شرح المقاصد (28/5). (3) لم يرد في شرح المقاصد (28/5).

وقد اختلف الناس في وجه إعجاز القرآن بعد الإجماع على أنه معجز فالجمهور على أن إعجازه بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة، والدرجة القصوى من البلاغة، على مايعرفه فصحاء العرب بسليقتهم، وعلماء الفرق بتمهرهم[1] في فنّ (المعاني)[2] والبيان. وإحاطتهم بأساليب الكلام، (وعامتهم بما شاهدوه ضرورة من عجز جميع الخلق عن معارضته)[3] هذا مع اشتماله على الأخبار عن المغيبات الماضية، والآتية، وعلى العلوم الإلهية، وأحوال المبدأ والمعاد، ومكارم الأخلاق، والإرشاد إلى فنون الحكمة العلميّة والعملية والمصالح الدينية والدنيوية][4] ثم ذلك كله على يد نبي أمي لم يلحظ قط كتابا ولا خالط شيئًا من العلوم، ولا جالس أحدًا من أربابها، ولا بحث قط على شيء من ذلك جملة وتفصيلا.

[وذهب النظام[5] وكثير من المعتزلة، والمرتضى[6] من الشيعة، إلى أن إعجازه بالصرفة، وهي أن الله تعالى صرف هِمَم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها، (وذلك)[7] إما بسلب قدرتهم أو سلب دواعيهم أو سلب العلوم التي لابد منها في الإتيان بمثل القرآن، بمعنى أنها لم تكن حاصلة لهم، أو بمعنى أنها كانت (حاصلة)[8] فأزالها الله تعالى. وهذا الأخير هو المختار عند المرتضى، وتحقيقه أنه كان عندهم العلم بنظم القرآن، والعلم بأنه كيف يُؤلف كلامٌ يساويه أو يدانيه، والمعتاد أن من كان عنده هذان العِلْمان يتمكن من الإتيان بالمثل، إلاّ أنهم كلما حاولوا ذلك أزال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم، وفيه نظر][9] إذ لو كان ذلك لما استغربت العربُ نظمه وتعجبت فصحاؤهم من بلاغته، ولو قعَ[10] منهم شيء من مثله قبل أن يتحدى به النبي ﷺ .

---

(1) المصدر السابق مبحث السمعيات «بمهارتهم». (2) لم يرد في المصدر السابق.
(3) لم يرد في المصدر السابق. (4) النص في المصدر السابق بتصرف.
(5) هو ابراهيم بن يسار النظام تلميذ أبي الهذيل العلاف، متكلم معتزلي توفي ببغداد سنة 231 هـ.
(6) المرتضي: لعله الشريف بن الحسين بن موسى «نقيب الطالبين» من أحفاد الحسين بن علي بن أبي طالب، احد الأئمة في علم الكلام، وكان يقول بالاعتزال ولد سنة 355 هـ وتوفي سنة 436 هـ..
(7) زيادة من شرح المقاصد (28/5). (8) زيادة من شرح المقاصد (28/5).
(9) النص في شرح المقاصد للتفتزاني (28/5) وتابع لما تقدم. (10) في ب «ولو وقع».

[واحتج القائلون بالصَّرْفَةِ بأَوْجُهٍ:

الأول أنا نقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة، مثل الحمد لله، ومثل رب العالمين، وهكذا إلى الأخير، فيكونون قادرين على الإتيان بمثل السورة][1] لولا أن الله تعالى صرفهم.

[وجوابه أن حكم الجملة قد يخالف حكم الأجزاء، وهذه بعينها شُبْهةُ من نفى قطعية الإجماع، والخبر المتواتر، ولو صحّ ذلك لكان كلّ واحد من آحاد العرب قادرًا على الإتيان بمثل قصائد فصحائهم، مثل امرئ القيس[2] وأضرابه][3] ولكان كل واحد منّا قادرًا على التفاصح في عباراته عن مقاصده ونظمها بأبحر الشعر بمثل ماهو معروف للفصحاء لقدرتنا على مفردات عباراتهم، وجملها القصيرة، وكل ذلك قطعي البطلان على الضرورة.

[الثاني: أن الصحابة رضوان الله تعالىعليهم أجمعين عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات (إلى أن تشهد بثبوتها)[4] الثقات، وابن مسعود[5] رضي الله تعالى عنه (تردد)[6] في الفاتحة والمعوذتين، ولو كان نظم القرآن معجزا بفصاحته (لابالصرفه)[7]، لكان ذلك كافيا في الشهادة...

وجوابه بعد صحة الرواية (بما ذُكر)[8] وكون الجمع بعد النبي ﷺ لا في زمانه، وكون كل سورة مستقلة بالإعجاز «أن ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن أدنى تغيير لا يخل بالاعجاز»[9]، وأن إعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل أحد (ابتداء)[10]... وذهب جماعة إلى أن إعجازه بنظم الغريب المخالف لما عليه كلام

---

(1) النص في الشرح السابق «المقتصد السادس» 5/28 - 29.

(2) هو آمرؤ القيس بن جندب بن حجر بن عمرو الكندي رأس الشعراء في الجاهلية ولد في نجد وتوفي في أنقرة قبل البعثة بأكثر من قرن، مقدمة ديوان امرئ القيس طبعة الجزائر.

(3) النص في الشرح المذكور سابقا (5/29).

(4) في المصدر السابق «إلى شهادة الثقات» (5/39).

(5) هو عبد الله بن مسعود بن عاقل بن حبيب كان من النجباء في الاسلام وصاحب رسول الله، توفي سنة 32 هـ ودفن بالبقيع بالمدينة «تهذيب التهذيب 6/27 – الشذرات، 1/38 – وفي الاصابة 4/127».

(6) في شرح المقاصد «قد بقى مترددا» (5/29).

(7) ساقط من المصدر السابق.

(8) لم يرد في المصدر السابق (5/29).

(9) النص ساقط من ب.

(10) «ابتداء» لم يرد في المقاصد (5/29).

العرب، في الخطب، والرسائل، والأشعار، وقيل (إن إعجازه)[1] لسلامته عن الاختلاف والتناقض، وقيل: لاشتماله على دقائق العلوم وحقائق الحكم، والمصالح، وقيل: لإخباره عن المغيبات...

ورُد (الأول من هذه الأقوال)[2] بأن حماقات مسيلمة ومن يجري مجراه أيضا على ذلك النظم.

ورُد الثاني بأنه كثيرا مايسلم كلام البلغاء عن الاختلاف والتناقض.

ورُد الثالث بأن كلام الحكماء كثيرا مايشتمل على العلوم والحقائق.

ورد الرّابع بأن الأخبار عن المغيبات لايوجد إلا في قليل من الآيات][3] فيكون الإعجاز متوقفا على ماوجد فيه ذلك، وهو خلاف للظاهر...

[قال التفتزاني: فان قيل لا يظهر فرق بين كون الإعجاز بنظمه الخاص، وبين كونه ببلاغة النظم، (حتى يُجعلا)[4] مذهبين متقابلين، ويجعل كون الإعجاز بالأمرين جميعا مذهبا ثالثا، ينسب للقاضي، على ماقال إمام الحرمين، إن وجه الإعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الأسلوب والنظم المخالف لأساليب كلام العرب من غير استقلال لأحدهما، إذ ربما يُدّعى أن بعض الخطب، والأشعار من كلام أعاظم البلغاء لاينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بيّناً قاطعًا للأوهام، وربما يقدرُ نظمٌ ركيك يُضاهي نظم القرآن على ماروي من تُرهات مسيلمة الكذاب: (الفيل ومأأدراك ما الفيل له ذنب وثيل، وخرطوم طويل)[5]. فلزم كون الإعجاز بالنظم البديع مع الجزالة، أعني البلاغة[6]، وهو التعبير عن معنى سديد بنظم شريف وافٍ يُنبئ عن المقصود من غير مزيد...

(1) «ان اعجازه» لم يرد في المقاصد (29/5).
(2) لم يرد النص في المصدر السابق.
(3) النص في شرح المقاصد (29/5).
(4) في المقاصد «ليجعلا».
(5) النص في الشفا للقاضي عياض 486/2.
(6) في ب «هي» ومافي المقاصد مثل مافي الأصل (29/5).

قلنا: معنى الأول أن نظم القرآن وتركيبه يخالف المعتاد من أساليب كلام العرب، إذ لم يُعهد فيها كون المقاطع على مثل تعلمون ويعلمون ويفعلون، والمطالع على مثل ﴿يَاأيهَا النَّاسُ﴾، ﴿وَيَاأيهَا المزمّلُ﴾، ﴿والحَاقَةُ مَا الحَاقةُ﴾، ﴿وعَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾، وأمثال ذلك. ومعنى الثاني أن نظمه بلغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طوق البشر، وكان معنى النظم على الأول، ترتيب الكلمات وضم بعضها إلى بعض. وعلى الثاني جمعها مرتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب مايقتضيه العقل على ماقال (عبد القاهر)[1] إن النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلام[2] على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام...

ثم قال التفتزاني وقد يستدل[3] على بطلان الصرفة بوجوه:

الأول: أن فصحاء العرب إنما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته، ويُرقصون رؤوسهم عند سماع قوله: ﴿وَقِيلَ يَاأَرضُ ابلعِي مَاءَكِ﴾[4] ... الآيات. لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سُهولتها في نفسها.

الثاني: أنه لو قصد الإعجاز بالصرفة لكان الأنسب ترك الإعتناء ببلاغته وعلوّ طبقته، لأنه كلما كان أنزل في البلاغة، وأدخل في الركاكة كان عدم تيسّر المعارضة أبلغ في خرق العادة.

الثالث قوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِن اجْتَمَعَت الإِنْسُ والجِنُّ عَلَى أنْ يأْتُوا بمثل هَذَا القُرآن لَايَأتون بِمثْلِهِ ولو كَانَ بَعْضُهُم لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[5]. فإن ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي إنما يحسُن فيما لايكون مقدورًا للبعض،

---

(1) عبد القاهر بن عبد الرحمن أبو بكر الجرجاني النحوي المشهور. أخذ علم النحو عن أبي الحسن محمد بن علي الفارسي وصنف كتاب اعجاز القرآن، توفي سنة 471 هـ - ترجمته في وفيات الاعيان 203/3، وأنباء الرواة 185/2، وبغية الوعاة 105/2 والزركشي 197، والنسخ في القرآن الكريم 328/1 وفوات الوفيات 270/2.

(2) في شرح المقاصد «الكلم» 30/5.

(3) في المصدر السابق «وقد استدل» 30/5.

(4) سورة هود: 44.

(5) سورة الاسراء: 88.

ويتوهم كونه مقدورا للكل، فيقصد نفي ذلك، فإن قيل لو كان القصد إلى الإعجاز بالبلاغة لكان ينبغي أن يؤتى بجميعه[1] في أعلى الطبقات، لكونه أبلغ في خرق العادة... (ومعلوم)[2] أن بعض الآيات في باب البلاغة أعلى وأرفع... قلنا: هذا أوفى بالغرض وأوضح في المقصود بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته ماليس غاية مقدورة، ونهاية ميسورة، ثم يدعو جماهير الحذاق في الصناعة إلى أن يأتوا بمَا يوازي أو يُداني أدون ما ألقاه وأهون ما أبداه][3].

قوله: «رسولنا أحمد المختار أفضلهم»، الضمير المخفوض بأفضل عائدٌ على الرسل والملائكة، وإذا كان أفضل النوعين فهو أفضل كل ما خلق الله تعالى، إذ هذان النوعان هما أفضل المخلوقات، فإذا كان عليه الصلاة والسلام أفضل منهما، لزم أن يكون أفضل المخلوقات كلها، وفضليته[4] على جميع الخلق لا ينكرها إلا جاهل، أو من في قلبه مرضٌ، وقد قال عليه الصلاة والسلام: ‹أنا سيد ولد آدم ولا فخر›[5] والإجماع على أنه أفضل الأنبياء والرسل، ومذهب أكثر أهل السنة أن الأنبياء أفضل من الملائكة فيكون عليه الصلاة والسلام بالنسبة إلى الملائكة عليهم السلام أفضل من الأفضل منهم، وعلى القول الآخر بتفضيل الملائكة على الأنبياء على جميعهم الصلاة والسلام، فسيدنا ومولانا محمد عليه الصلاة والسلام خارج من ذلك، ويكفيك في دليل معرفة شفوفه وعلوّ منزلته على كل المخلوقات جملة وتفصيلا، ما أجمع عليه من ثبوت شفاعته الكبرى في موطن الآخرة لإراحة الخلق من هول المحشر، وشدائد أحواله، وقد علم أن ذلك الموقف الهائل جمعَ الأولين والآخرين، وجميع الأنبياء والمرسلين، وجميع الملائكة والمقربين، وقد عظُم فيه خوف الجميع على أنفسهم، وأشتد الهول هناك اشتداد لا يمكن وصفه، وطال أمره وماج الخلق بعضهم في بعض حتى أن الملائكة الكرام تجثوا فيه على الركب،

(1) في المقاصد (30/5) «بالكل» بدل بجميعه.

(2) لم يرد في المصدر السابق.

(3) مابين المعقفين في المقاصد (30/5 - 31).

(4) في ب، د «فضيلته».

(5) أخرجه الترمذي.

وحتى أن البرءاء من كل عيب أتّهموا أنفسهم، كأكابر الرُّسل عليهم الصلاة والسلام، يقول كل واحد منهم على سبيل الاعتذار عندما تطلب منهم الشفاعة «إن ربي غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله لا أسأله اليوم إلاّ نفسي نفسي، اذهبوا إلى غيري»[1] ويتدافعون الشفاعة من واحد إلى آخر حتى تنتهي إلى عروس المملكة وسرها واكسيرها، وسيد كل ماخلق مولانا جل وعز سيدنا ومولانا محمد ﷺ، فيقول أنا لها، ويذهب حتى يسجد تحت العرش، فيقال له من قبل الله تعالى «ارفع رأسك محمد، وقل يسمع لك واشفع تشفع، وسل تعطه»، فانظر هذا الخطاب العظيم لهذا السيد من مولانا جل وعز في ذلك اليوم الهائل، كيف هو صريح بالمعنى، ودليل قطعي لايرتاب فيه عاقل، إنه لاأكرم منه على الله تعالى عموما، وفي الحديث إنه عليه الصلاة والسلام «أول من يقرع باب الجنة فيقول رضوان خازنها عليه السلام من أنت؟ فيقول محمد ﷺ فيقول رضوان عليه السلام بك أمرت لا أفتح لأحد قبلك»[2]، أو كما قال، وورد مامعناه أن النار عندما تسوقها الملائكة الموكلون بها بالسلاسل لتحيط بالخلق في المحشر، فإذا قربُت منهم بنحو خمسمائة سنة تشهق شهيقا عظيما، ويتَفلت منها عنق (منها)[3] طوله خمسمائة سنة، له فم وأسنان فيصل إلى أهل المحشر، ويزفر عليهم ويشهق شهيقا منكرا لايستطاع سماعه، ويملأ الجوّ عليهم ظلمة ونارا، زيادة إلى ماهم فيه من الأهوال الجسيمة، ويلتقط الناس من الموقف ويبتلعهم، تدخلهم النار - من ذلك العنق الطويل - إلى جوفها، وحينئذ تجثوا الملائكة المقربون والأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام على الرُّكب خوفا من الله تعالى، فحينئذ ينهض إلى النار سيد الخلق وملاذهم سيدنا ونبينا ومولانا محمد ﷺ ويقول للعنق، ارجع إلى مكانك حتى يأتيك أصحابك، فتسمع النار حينئذ نداء من قبل الله تعالى اسمعي له وأطيعي.

---

(1) رواه البخاري ومسلم.
(2) رواه مسلم بلفظ ..أتي يوم القيامة باب الجنة فاستفتح فيقول الخازن من أنت...
(3) لم يرد في د. ولامعنى لوجودها.

وبالجملة فأفضليته عليه الصلاة والسلام على جميع المخلوقات يكاد يكون مما عُلم من الدين ضرورة والحمد لله على ذلك حمدًا يوافي نعمه، ويكافي مزيده، زاده الله تعالى شرفا إلى شرف، زيادة لا انقطاع لها ولانهاية. قوله: «نعم وخاتمهم». هذا مما دل أيضا عليه الكتاب والسنة وأجمعت عليه الأمة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾[1] وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام ‹لانبي بعدي›[2]. وقوله ‹لم يبق بعدي إلا مبشرات النبوءة. الرؤيا الصالحة يراها الرجل المسلم أو ترى له›[3]. وغير ذلك من الأحاديث الدالة على هذا المقصد بدلالة المطابقة أو الإلتزام.

فان قيل: قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده.

قلنا: نعم، لكن نزوله على أنه واحدٌ من أمته ﷺ ، يعمل بمقتضى شريعته الناسخة لكل شريعة قبلها، فيكون عيسى عليه السلام خليفة نبينا ومولانا محمد عليه الصلاة والسلام في آخر الزمان، عندما تزلزلت في بسيط الأرض قواعد الإيمان، وبلغت القلوب الحناجر وأشرف الإسلام وأهله على شفاجرف هار، بخروج عدو الله الدجّال الذي لا يقدر أن يُقاوم سطوته غير كلمة الله وروحه النبي العظيم الشأن.

قال التفتزاني [ثم الأصح أنه عليه السلام يصلي بالناس ويؤمُّهم ويقتدى المهديُّ به؛ لأنه أفضل، فإمامته أولى][4]. قوله:«فلم يعارضه في القرآن معترض» إلا مسيلمة الكذاب. يعني أن البلغاء كلهم مع كثرتهم كثرة لايحاط بها، أحسّوا بالعجز عن معارضته واستحيُوا من الفضيحة التي تبقى إلى آخر الدهر إن أتوا بشيء من الكلام في قالب المعارضة، إذ من العقل ترك التعاطي لما فوق الطاقة، إلا مسيلمة الكذّاب، فإنه لم يستح بالفضيحة، وانتهض مع الاتصاف بغاية العجز إلى معارضة

(1) سورة الأحزاب: 40.
(2) رواه الترمذي «تقدم».
(3) رواه الترمذي وغيره بألفاظ متقاربة.
(4) شرح العقيدة النسفية للتفتزاني ص 135.

النبي ﷺ في دعوى النبوءة، والإتيان بشيء من الكلام يتضاحك منه إلى أن تقوم السّاعة، سمّاه هو قرآنا أنزل عليه، ففضح نفسه بدعواه ما لا يقدر عليه، وبقي هزأة للسامعين إلى آخر الدهر، واسم مُسيلمة على ماقاله أبو عمر بن عبد البر[1] هارون بن حبيب الحنفي، وكان يكنى بأبي ثمامة وكان يزعم أن جبريل عليه السلام يأتيه، وذلك أنه لما سمع برسول الله ﷺ ، وهو بمكة يدعو إلى الله عز وجل، حملته الرئاسة الحمقاء التي صيّرته مسخرة وضُحكة بكل من يسمع بشأنه، وأهلكته دنيا وأخرى على أن ادعى هو النبوءة أيضا باليمامة، وبعث إلى رسول الله ﷺ من يخبره بأحواله، فصار ينقل إليه مايسمع من رسول الله ﷺ من القرآن، وغيره، فكان يقرأ القرآن على من عنده، ويزعم أنه أنزل عليه، ولما افتضح حين اشتهر القرآن عن رسول الله ﷺ ، ولم يمكنه دعواه أخذ يصنع القرآن بزعمه، فأتى بما هو ضحكة لكل سامع، كقوله «والزارعات زرعا، والحاصدات حصدًا، والطاحنات طحنًا، والخابزات خبزا، والثاردات ثردا، ياضفدع بنت ضفدعين تنقنقين إلى ماتنقنقين، لا الماء تكدرين، ولا الشارب تمنعين، أعلاك في الماء، وأسفلك في الطين»[2] وسمع سورة الفيل فقال: «الفيل ماالفيل، وماأدراك ماالفيل له ذنب وثيل، وخرطوم طويل»، فانظر هذا المضاحك وقابله بقوله تعالى: ﴿والنَّازِعَاتِ غرْقًا﴾ «الآية»[3] أو بقوله: ﴿وَالمرسَلَاتِ عُرْفًا﴾[4] الآيات، وبقوله: ﴿أَلَم تَرَ كَيْفَ فَعَل ربُّكَ بأَصْحَابِ الفِيلِ﴾[5] السورة. يستبين لك تناهي حمق هذا الخبيث الكذاب، وعظيم تجاسره على مافيه أعظم فضيحة له دنيا وأخرى، لكن من لم يستح لم يبال بما يصدُر منه، من قول أو فعل، وقد قيل إنّ هذا الخبيث

(1) هو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر أبو عمر الأندلسي القرطبي المالكي، صنف عددا كثيرا من الكتب المهمة ومولده كان سنة 368، وتوفي سنة 463 هـ.
ترجمته في جذوة المقتبس 344، الديباج 357 وفيات الأعيان 66/7.
(2) النص في الشفا للقاضي عياض 486/2 شرح الخفاجي.
(3) سورة النازعات: 1.
(4) سورة المرسلات: 1.
(5) سورة الفيل: 1.

هو المراد في قوله تعالى:﴿وَمَن أظلم مِمَّنْ افترى علَى اللَّه كَذبًا أو قال أوحيَ إليّ ولم يُوح إليه شيءٌ. وَمنْ قالَ سأنزل مِثل مَاأنزلَ الله﴾[1]. وقال النبي ﷺ: ‹رأيت فيما يرى النائم أن في يدي سوارين من ذهب فكبرا علي وهماني فأوحى إليّ أن أنفخهما فنفختهما فطارا فأوّلتهما بالكذّابين اللذين أنا بينهما، كذاب اليمامة مسيلمة، وكذاب صنعاء الأسود العنسي[2]، وكان مسيلمة قد أرسل إلى رسول الله ﷺ رسولين، فقال لهما النبي ﷺ: أتشهدان أن مسيلمة رسول الله؟ قالا نعم. فقال النبي ﷺ: ‹لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعنقاكما›[3] وكتب إلى رسول الله ﷺ «من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله سلام عليك، أما بعد فإني قد اشتركت في الأمر معك، فلنا نصف الأرض، ولقريش نصفها، ولكن قريشا يعتدون. فكتب إليه رسول الله ﷺ ‹من محمد رسول الله ﷺ إلى مسيلمة الكذاب سلام على من اتبع الهدى، أما بعد فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين›[4]. فأخفى كتاب رسول الله ﷺ ، وزعم أنه وصل كتابه بالشركة معه، وكتب بذلك كتابا عن النبي ﷺ وأخرجه إلى أصحابه ومخْرق لهم حتى افتتنوا به، ومن حُمقهم وعمي بصائرهم أنهم اغتروا به وهي في أحواله على الضدّ من أحوال النبي ﷺ ، فكان ذميم الخلقة أصفر اللون أخنس، بعكس صفة رسول الله ﷺ ، وجاءه قومٌ بمولود فمسح رأسه فقرع، وقرع كل مولود له. وجاءه آخر فقال: ياأبا ثمامة إني ذو مال وليس لي مولود يبلغ سنتين حتى يموت، غير مولود لي هو ابن عشر سنين، ولي مولود وُلد لي أمس فأحب أن تبارك فيه، وتدعو أن يطيل الله عُمره، فقال سأطلب لك الذي طلبته، فجعل عمر المولود أربعين سنة، فرجع الرجل إلى منزله مسرورا فوجد الأكبر قد تردى في بئر،

---

(1) سورة الأنعام: 93.

(2) الاسود بن كعب العنسي ادعى النبوة في أواخر عهد النبي ﷺ بصنعاء وكان له شيطان يخبره بالغيبيات واغتر به كثير من الناس، قتل في السنة 10 هـ وبين قتله وظهوره نحو أربعة (04) أشهر، ترجمة في شذرات الذهب 13/1.

(3) رواه أحمد.

(4) سيرة ابن هشام. والخبر أيضا في المصباح المضيء في كتاب النبي الامي لأبي حديدة الأنصاري ص (290/2) ط/ عالم الكتب وفي شرح الخفاجي للشفا (486/2) والمؤلف أورده بتصرف.

ووجد الصغير ينازع في الموت[1]، فلم يمس ذلك اليوم حتى ماتا جميعا، تقول أمهما فلا والله ما لأبي ثمامة عند الله مثل منزلة محمد ﷺ . وحفرت بنو حنيفة بئرا فأعذبوها فجاءوا إلى مسيلمة فطلبوا إليه أن يأتيهما، وأن يبارك فيها، فأتاها فبصق فيها فعادت أجاجا، وباقي كلام المؤلف واضح وبالله تعالى التوفيق.

ص -

217 - والمعْجِزَاتُ سِوَى القُرآنِ لَيسَ لَهَا ... حَدٌّ فيحْصُرهَا نَظْمٌ لمُحتَفِل

218 - فالبَدرُ شُقَّ لَهُ والجِذْعُ حَنَّ لَه ... وإن يُرد فيضَ مَاءِ البحْرِ[2] ينهَمِل

219 - ونُطْقُ عَجمَاءَ بَل نطقُ الجَمَادِ لَهُ ... وَمن هجير وَطِيسِ الشَّمسِ فِي ظُلَلِ

ش - لاشك أن معجزاتِهِ ﷺ وآياتِ صِدْقِهِ، لا يمكن استقصاؤها ولا حصرها، إذ مامن معجزة لرسول إلا وأعطي عليه الصلاة والسلام مثلها، أو ماهو أعظم منها، ثم زاد بعد ذلك على الجميع بما لا ينحصر، ثم خصّ وحده عليه الصلاة والسلام بأن أبقى الله تعالى له أعْظم معجزة، وهي معجزة القرآن محفوظة تشاهد وتتلى إلى قيام الساعة أو قرب قيامها. وهي معجزة جمعت بين الدليل لما فيه من الإعجاز وغيره، من وجوه الدلالة وبين المدلول، لما فيه من بيان الإيمان وأدلته، وبيان الأحكام الشرعية والمواعظ، والقصص، والوعد، الوعيد، إلى غير ذلك من علومه التي لا تنحصر، ثم جعل مع ذلك حفظه وتلاوته من أفضل الأعمال التي يتقرب بها إلى الله تبارك وتعالى، ثم جعل في الآخرة شفيعا مشفعا لأصحابه، مقولا لكل واحد منهم اقرأ وارقأ، ثم أعظم من ذلك كله إنّ مدلوله كلام ذي الجلال الذي لا مثيل له، ولا نهاية لمعانيه، ولا حصر لمتعلقاته، فيكون فضله على حسب فضل مدلوله العديم المثال، إلى غير ذلك من بركاته وفوائده التي لا يمكن أن تحصى، ولجلالة هذه المعجزة ومزيد الشرف الذي لها على سائر المعجزات، قدمها المؤلف رضى الله تعالى عنه، اعتناءً بها وتشريفا لمحلها، ثم ذكر بعدها بعض معجزاتٍ مشهورة مستفيضة.

---

(1) الخبر في المصباح المضيء (299/2).

(2) في هامش الأصل - أ - ج الكف ولعل من نسخة أخرى. وفي ب عكس - أ -.

فمنها انشقاق القمر له ﷺ ، ويكفيك في صحته إخبار الله سبحانه وتعالى عنه في كتابه العزيز بقوله تعالى:﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وانشَقَّ القمرُ﴾[1] ووردت به الأخبار الصحيحة منها ماروي عن أنس وابن عباس رضى الله تعالى عنهما وغيرهما «أن أهل مكة سألوا رسول الله ﷺ آية فأراهم انشقاق القمر مرتين»[2]، وعن عبد الله ابن مسعُود رضى الله عنه «بينما نحن مع رسول الله ﷺ إذ انشق القمر فرقتين فكانت فلقة وراء الجبل وفلقة دونه، فقال لنا رسول الله ﷺ اشهدوا»[3] وفي بعض الروايات «فقال كفار قريش هذا سحرٌ فابعثوا إلى أهل الآفاق حتى تنظروا أرأوا مثل هذا أم لا؟ فأخبر أهل الآفاق أنهم رأوه منشقا فقال كفار قريش هذا سحر مستمر»[4] وفي رواية «قالوا إن كان محمد سحر القمر فإنه لا يبلغ من سحره أن يسحر الأرض كلها، واسألوا من يأتيكم من بلاد آخر، هل رأوه؟ فأتوا فسألوهم فأخبروا أنهم رأوا مثل ذلك»[5]، فعند ذلك قالوا هذا سحر مستمر، فأنزل الله تعالى: ﴿اقْتَرَبَتِ السّاعَة وانْشَقّ القَمَرُ﴾[6].

ومنها وهو مشهور متواتر، حنين الجذع وبكاؤه عليه صلوات الله وسلامه عليه، وهو خشبة من النخل كانت في المسجد وكان رسول الله ﷺ قبل أن يصنع له المنبر يخطب عندها، [فلما صنع له عليه الصلاة والسلام المنبر انتقل عن ذلك الجذع إلى المنبر، فسمع له كل من كان في المسجد حنينا وصوتا عظيما كالعشار][7] حتى كاد أن ينشق أسفا على فراقه ﷺ حتى نزل إليه ﷺ وضمه إليه، فصاريئن عند ذلك أنين الصبي الذي تضمُّه الأم إليها. وتسكته عند بكائه، وقد روي أنه صلوات الله وسلامه عليه خيّره عند ذلك بين أن يغرسه في الأرض

---

(1) سورة القمر: 1.
(2) رواه الامام أحمد، والحديث في شرح الشفا 5/3.
(3) رواه البخاري ومسلم وشرح الشفاء 5/3.
(4) الحديث في الشفا للقاضي عياض (5/3) ورواه السمرقندي في «فصل انشقاق القمر».
(5) الحديث في الشفا للقاضي عياض 5/3 شرح الخفاجي.
(6) سورة القمر: 1.
(7) الشفاء 59/3.

فيحييه الله تعالى ويكون شجرة مثمرة، لها فروع عظيمة أو يبقى حتى يغرس في الجنة ويكون من شجرها وعلى صفتها يأكل منه أولياء الله تعالى، ثم أصغى صلوات الله وسلامه عليه أذنه إليه ليحدثه سرا بما يختار، فحدثه إنه إنما يختار أن يغرسه في الجنة، ويكون من شجرها فسمعه من يليه، وذلك منه - والله تعالى أعلم - حرص على مجاورته ﷺ في الجنة، ولعله يكمل له أعظم سرور بأن يغرسه ﷺ في منزله الأرفع حتى يقربه منه كما كان في الدنيا، وقد ورد عنه ﷺ أنه قال عندما اختار أن يغرس في الجنة «لقد اختار الباقي على الفاني»(1).

ومنها وجود الماء الكثير عند شدة الاحتياج إليه ببركته ﷺ ، وإلى هذه المعجزة أشار المؤلف رضى الله عنه بقوله: «وإن يرد فيض ماء البحر ينهمل»، أي وإن يرد فيض ماء يشبه في الكثرة ماء البحر فإنه يساعده وينهمل أي يسيل. ويدخل تحت هذه المعجزة معجزات.

منها فيضان مياه السماء في الوقت ببركة دعائه ﷺ واستسقائه، وذلك مشهور في الصحاح، من ذلك حديث أنس المشهور المذكور في الصحيحين وغيرهما حتى لقد رواه البخاري عن أنس من نحو ثمانية طرق.

منها عن إسحاق(2) بن عبد الله بن أبي طلحة الأنصاري عن أنس بن مالك [قال أصابت الناس سنة على عهد رسول الله ﷺ، فبينما رسول الله ﷺ يخطب على المنبر يوم الجمعة فقام أعرابي فقال: يارسول الله هلك المال وجاع العيال فادع الله لنا أن يُسقينا. فرفع رسول الله ﷺ يديه وما في السماء قزعة، قال: فثار سحاب أمثال الجبال ثم لم ينزل على منبره حتى رأيت المطر يتحادر على لحيته قال فمطرنا يومنا ذلك، ومن الغد، ومن بعد الغد، والذي يليه إلى يوم الجمعة الأخرى، فقام ذلك الأعرابي أو رجل غيره فقال: يارسول الله تهدّم البناء وغرق

(1) حديث حنين الجذع رواه البيهقي وأحمد وغيرهما والمؤلف مزج بين عدة روايات «راجع المصدرين المذكورين وغيرهما من كتب السنن، والشفا للقاضي عياض (3/58 - 59 - 60).

(2) اسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة الأنصاري تابعي فقيها، وكان مالك لايقدم عليه أحدا، توفي سنة 132 هـ ترجمته في الشذرات 189/1، وتهذيب التهذيب 210/1.

المال، فادع الله لنا، فرفع رسول الله ﷺ يديه فقال: اللهم حوالينا ولا علينا، قال: فما جعل يشير بيديه إلى ناحية من السماء إلا تفرجت، حتى صارت المدينة في مثل الجوبة حتى سال الوادي قناة شهرا، قال: فلم يجيء أحد من ناحية إلا حدث بالجود[1] وانظر بقية الطرق فيه.

ومما يدخل في هذه المعجزة التي أشار إليها المؤلف تفجير ماء العيون والآبار ببركته وانبعاثه بمسّه ودعوته [مثل ماروى مالك في الموطأ عن معاذ[2] بن جبل في قصة غزوة تبوك، وأنهم وردوا العين وهي تبضُّ بشيء من ماء مثل الشراك، فغرفوا من العين بأيديهم حتى اجتمع في شيء ثم غسل رسول الله ﷺ فيه وجهه ويديه، وأعاده فيها فجرت بماء كبير فاستسقى الناس. قال في حديث ابن إسحاق: فانخرق من الماء ماله حسٌّ كحس الصواعق، ثم قال يوشك يامعاذ إن طالت بك حياة أن ترى ماءها هنا قد ملئ جنانا][3] وفي حديث البراء[4] وسلمة[5] بن الأكوع في قصة الحديبية، وهم أربع عشر مائة وبئرها لايروي خمسين شاة، فنزحناها فلم نترك فيها قطرة، فقعد رسول الله ﷺ على جبَاها وأوتي بدلو منها فبصق فدعا، وقال سلمة فإما دعا وإما بصق فيها فجاشت فأرووا أنفسهم وركَابهم][6]. والأحاديث في هذا النوع كثيرة.

ومما يدخُل في هذه المعجزة أيضا نبع الماء من بين أصابعه وتكثيره ببركته ﷺ ، والأحاديث الصحيحة في هذا النوع كثيرة جدًا، منها حديث أنس بن مالك

---

(1) حديث الاستسقاء رواه البخاري وغير بروايات مختلفة بعضها مطولة وبعضها مختصرة.

(2) معاذ بن جبل بن عمر بن أوس بن عائذ بن عبد الرحمن الأنصاري الخزرجي شهد العقبة وصاحب رسول الله ﷺ ومبعوثه إلى اليمن، توفي سنة 18 هـ. ترجمة تهذيب التهذيب 169/10، الشذرات 30/1.

(3) نص الحديث في الشفا (21/3). والحديث رواه مسلم «فضائل» وأحمد، ومالك في الموطأ ولفظ مسلم... والعين مثل الشراك تبض بشيء، من ماء قليل ثم عرفوا بأيديهم من العين قليلا قليلا حتى اجتمع.. «وكلمة تبض وردت بالضاد وبالصاء من بص إذا برق ولمع».

(4) البراء بن عازب بن الحارث، ويقال له أبو عمارة، ويقال له أبو عمرو، صحابي استصغره الرسول ﷺ يوم بدر، وتوفي سنة 72 هـ بالكوفة، ترجمته الشذرات 77/1، تهذيب التهذيب 372/1.

(5) سلمة بن عمر بن الأكوع ابن عامر حضر بيعة الرضوان وأحاديثه من عوالي البخاري توفي سنة 94 هـ، ترجمته تهذيب التهذيب 133/4.

(6) الحديث في الشفاء 22/3 وحديث البراء في صحيح البخاري.

رضى الله عنه قال: رأيت رسول الله ﷺ . [وحانت صلاة العصر، فالتمس الناس الوضوء فلم يجدوه، فأوتي رسول الله ﷺ بوضوء، فوضع رسول الله ﷺ في ذلك الإناء يديه وأمر الناس أن يتوضأوا منه قال فرأيت الماء ينبع من تحت أصابعه فتوضأ الناس حتى توضأوا عن آخرهم][1].

[وفي الصحيح عن سالم[2] بن أبي الجعد عن جابر[3] عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله ﷺ بين يديه ركوة فتوضأ منها، وأقبل الناس نحوه وقالوا ليس عندنا ماءٌ إلا مافي ركوتك فوضع رسول الله ﷺ يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين أصابعه كأمثال العيون، وفيه فقلت كمْ كنتم، قال: لو كُنا مائة ألف لكفانا، كنا خمس عشرة مائة[4]][5].

قوله: «ونطق عجماء بل نطق الجماد له». مراده بالنطق الكلام العربي الواضح وبالعجماء الحيوان البهيمي الذي لايعقل ولايتكلم. وبل في كلام المؤلف لإضراب الانتقال من الأدنى إلى الأعلى، لأن الجماد أبعدُ في قبول الكلام من العجماء، أما كلام العجماء فقد ثبت منه قضايا كثيرة.

[منها (ماروي عن عمر[6] رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان)[7] في محفل من أصحابه إذ جاءه أعرابيٌ قد صاد ضبًا، فقال: من هذا؟ قالوا نبي الله؛ فقال: واللات والعزى لا آمنت بك أويؤمن هذا الضب، وطرحه بين يدي النبي ﷺ ،

---

(1) رواه الشيخان. واللفظ لمسلم «فضائل» والحديث في الشفا (16/3).

(2) سالم بن أبي الجعد الكوفي أحد المحدثين الثقات توفي سنة 100 هـ وقال ابن سعد في خلافة عمر بن عبد العزيز. ترجمته في الشذرات 118/1، تهذيب التهذيب 273/3. وله ترجمة مفصلة في الميزان.

(3) جابر بن عبد اللّه بن عمر بن حرام بن ثعلبة السلمي الامام المجتهد صاحب رسول اللّه ﷺ. الانصاري الخزرجي من أهل بيعة الرضوان آخر من توفي منهم توفى سنة 78 هـ عن عمر يناهز 94 هـ. ترجمته الشذرات 84/1، وتهذيب التهذيب 37/2.

(4) الحديث في الشفا للقاضي عياض (17/3) رواه البخاري.

(5) النص بين المعقفين في الشفا (17/3)،

(6) عمر بن الخطاب بن نوفل بن عبد العز بن رباح أبو حفص القرشي الفاروق الخليفة الثاني بعد وفاة أبي بكر الصديق توفى سنة 23 هـ وسنه نيف على 60 سنة ترجمته في تاريخ الطبري 190/4، والشذرات 33/1.

(7) مابين القوسين ساقط من «أ».

قال النبي ﷺ: ‹ياضب فأجابه بلسان مبين يسمعه القوم جميعا، لبيك وسعديك يازين من وافى القيامة، قال من تعبد؟ قال الذي في السماء عرشه، وفي الأرض سلطانه. وفي البحر سبيله، وفي الجنة رحمته، وفي النار عذابه، قال: فمن أنا؟ قال: رسول رب العالمين، وخاتم النبيئين. وقد أفلح من صدقك، وخاب من كذبك›[1] فأسلم الأعرابي][2].

[وعن أم سلمة[3] كان النبي ﷺ في صحراء فنادته ظبية يارسول الله قال: ماحاجتك؟ قالت: صادني هذا الأعرابي ولي خشفان في ذلك الجبل فاطلقني حتى أذهب إلى ولدي فأرضعهما وأرجع، قال: وتفعلين؟ قالت: نعم، فأطلقها فذهبت ورجعت فأوثقها فانتبه الأعرابي، وقال: يارسول الله ألك حاجة؟ قال تطلق هذه الظبية فأطلقها، فخرجت تعدو في الصحراء وتقول: أشهد أن لا إله إلا الله، وأنك رسول الله[4].

وعنه ﷺ أنه قال: ‹أنه ليس شيء بين السماء والأرض إلا يعلم أني رسول الله إلا عاصي الجن والإنس›][5]

وأما كلام الجمادات له ﷺ فقد ثبت منه كثير، من ذلك ماذكره القاضي رضي الله عنه في كتابه الشفاء بسنده [عن ابن عمر[6] رضي الله تعالى عنهما قال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فدنا منه أعرابي، فقال: ياأعرابي أين تريد؟

---

(1) رواه أحمد.
(2) الحديث في الشفا (74/3) ومنهم من قال لايصح اسنادا ومتنا «راجع ذلك».
(3) هند بنت أمية بن المغيرة المخزومية أم سلمة بنت عم أبي جهل تزوجها رسول الله ﷺ بعد وفاة زوجها سنة 4 هـ وهي آخر من مات من أمهات المؤمنين وذلك بعد مقتل الحسين بن علي بن أبي طالب بقليل وقيل عاشت نحو 90 سنة.
ترجمتها في الشذرات (69/1)، والاصابة (150/8) وتهذيب التهذيب (455/12).
(4) الحديث في الشفا (84/3) رواه أحمد والطبراني والبيهقي.
(5) رواه الإمام أحمد. والنص في الشفا (84/3).
(6) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما أبو عبد الرحمن أسلم وهو صغير وهاجر مع أبيه، وقيل أسلم قبل أبيه مع أخته، وروى أحاديث كثيرة، توفي سنة 74 هـ وعمره 84 سنة، ترجمته في الشذرات 81/1، وفيات الاعيان 28/3، سير أعلام النبلاء 134/3.

قال: إلى أهلي، قال: هل لك إلى خير؟ قال: ماهو؟ قال تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، قال: من يشهد لك ما تقول؟ قال: هذه الشجرة السَّمرة وهي بشاطئ الوادي. فادعها فإنها تجيبك، قال: فدعوتها فأقبلت تخدُّ الأرض حتى قامت بين يديه فاستشهدها ثلاثا فشهدت أنه كما قال، ثم رجعت إلى مكانها](1).

[وعن بُرَيْدة(2) سأل أعرابي النبي ﷺ آية فقال له: قل لتلك الشجرة رسول الله ﷺ يدعوك، قال: فمالت الشجرة عن يمينها وشمالها وبين يديها وخلفها فتقطعت عروقها ثم جاءت تخد الأرض - تجر عروقها - مغبرة حتى وقفت بين يدي رسول الله ﷺ فقالت: السلام عليك يارسول الله، قال للأعرابي: مرها ترجع إلى منبتها فرجعت فدلت عروقها في ذلك فاستوت فقال الأعرابي: ائذن لي أن أسجد لك قال: لو أمرت أحدًا أن يسجد لأحد، لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها، قال: ائذن لي أن أقبل يديك ورجليك فأذن له(3)](4).

[وفيه عن علي(5) رضي الله عنه كنا بمكة مع رسول الله ﷺ فخرج إلى بعض نواحيها فما استقبله جبل ولا شجر إلا قال: السلام عليك يارسول الله(6)]. وعن جابر(7) بن سَمرة عنه ﷺ ‹إني لأعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل أن أبعث إني أعرفه الآن›(8) قيل إنه الحجر الأسود، وعن عائشة رضي الله عنها ‹لما

(1) الحديث في الشفا (46/3) رواه البيهقي والبزار والدارمي.
(2) هو بريدة أبو عبد الله بن الحصيب بن عبد الله بن الحارث الاسلمي قيل أسلم عام الهجرة وشهد خيبر والفتح، توفي سنة 62 هـ. ترجمته في الشذرات (70/1).
(3) أخرجه الترمذي وابن حبان.
(4) النص في تنبيه الغافلين للسمرقندي «باب حق الزوج علي الزوجة» والحديث في الشفا (47/3) رواه البزار.
(5) علي بن أبي طالب بن عبد المطلب ابن عم رسول الله ﷺ وزوج فاطمة بنت رسول الله ﷺ ورابع الخلفاء الراشدين أول من أسلم من الصبيان وشاهد كثيرا من المشاهد مع رسول الله ﷺ توفي سنة 40 هـ. ترجمته في الشذرات 49/1.
(6) رواه الترمذي «في المناقب» والدارمي. والحديث أيضا في الشفا (67/3).
(7) جابر بن سمرة بن جنادة له صحبة مع الرسول ﷺ، توفي سنة 73 هـ وقيل 74 هـ. ترجمته في تهذيب التهذيب 35/2.
(8) رواه مسلم.

استقبلني جبريل بالرسالة جعلت لا أمر بحجر ولا شجر إلا قال السلام عليك يارسول الله»[1].

«وعن جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنهما لم يكن ﷺ يمر بحجر ولا شجر إلا سجد له»[2].

وفي حديث العباس[3] رضي الله تعالى عنه إذا اشتمل عليه النبي ﷺ وعلى بنيه بملاءةٍ، ودعا لهم بالستر من النار كستره إياهم بمُلاءته فأمنت أُسْكُفَةُ الباب وحوائط البيت آمين آمين[4]]. ومن هذا المعنى تسبيح الطعام بحضرته وكلام الشاة المسمومة له وإحياء الموتى له، والأحاديث في هذا الباب كثيرة جدا.

قوله: «ومن هجير وطيس الشمس في ظلل»، عند الهجير والهاجرة والهجر نصف النهار عند اشتداد الحرّ، ومنه تهجر النّار والتنور إذا اشتد حرهما، والوطيس حفرة يختبز فيها ويشتوى، وهو التنور وقد يتجوز به فيقال: حمي الوطيس لشدة الحر، أو لشدة الحرب. ومنه قوله: ﷺ في هوازن: «الآن حمي الوطيس»[5]. قال الأصمعي:[6] الوطيس الضرب الشديد بالخف. وقال: أبو الغوث[7] بالخف وبغيره، والظلل: جمعُ ظلة وهو ماأظلك من غمام أو غيره، والظاهر أن المؤلف أراد بالهجير شدة الحر، وأراد بالوطيس على سبيل المجاز حر الشمس، وفي ظلل خبر عن مبتدأ محذوف، وهو ضمير يعود على النبي ﷺ ، ومحل من هجير النصب على الحال من ظلل، وهو من باب النكرة تقدم عليها فانتصب على الحال، ومن فيه للتعليل، وتقدير معنى الكلام، ومن أجل شدة حر الشمس هو عليه الصلاة والسلام في

---

(1) ذكره القاضي عياض في الشفاء (67/5) رواه البزار. (2) الحديث في الشفا (67/3) رواه البيهقي.

(3) العباس بن عبد المطلب ويكنى بالفضل عم رسول الله ﷺ أسلم قبل الفتح وتوفي سنة 32 هـ «نهاية الأرب، الشذرات 38/1».

(4) ذكر الحديث القاضي عياض في الشفا (67/3) رواه البيهقي «راجع ماين القوسين في شرح الشفا لعل القارئ للاطلاع على مختلف الأسانيد للأحاديث».

(5) الخبر في سيرة ابن هشام، وفي كتاب الدرر في اختصار المغازي والسير للابن عبد البر «غزوة حنين».

(6) عبد المالك بن قريب بن عبد المالك الأصمعي، كان اماما في اللغة والاخبار، ولد سنة 122هـ وتوفي سنة 216 هـ ترجمته في وفيات الأعيان 170/3، واخباره مبثوثة في كتب الأدب.

(7) أبو الغوث لم أعثر على ترجمته.

ظلل، ويحتمل أن يكون أراد بالهجير نصف النهار، ولا يخلو من تكلف، ونكر ظللا للتعظيم، ولهذا أدخل عليها في الظرفية إشارة إلى تكاثفها، وإحاطتها به عليه الصلاة والسلام من جميع الجهات، حتى كأنه بُني من تلك الظلل بيت دخل عليه الصلاة والسلام في جوفه. وذكر الشيخ رضي الله تعالى عنه هذه الآية إثر نطق الجماد له لمناسبة بينهما جامعة وهي تسخير الجمادات له ﷺ أرضية كانت أو سماوية، على أن هذه الظلل يصح أيضا أن تكون من غير الجماد كالطّير والملائكة مثلا، حسب ثبوتها من الغمام والشجر، وكل ذلك ثابت في الآحاديث للنبي ﷺ قبل النبوءة وبعدها.

ومما ورد في هذا المعنى ماخرّجه الترمذي عن أبي بكر[1] بن أبي موسى عن أبيه قال: خرج أبو طالب[2] ومعه رسول الله ﷺ ، في أشياخ من قريش فلما أشرفوا على الراهب هبطوا فحلوا رحالهم، فخرج إليهم الراهب وكانوا قبل ذلك يمرون به فلا يخرج إليهم، ولا يلتفت، قال: فهم يحلون رحالهم فجعل يتخللهم الراهب حتى جاء فأخذ بيد رسول الله ﷺ ، فقال: هذا سيد العالمين، هذا رسول رب العالمين، يبعثه الله رحمة للعالمين. فقال له أشياخ قريش: مأأعلمك؟ فقال: إنكم حين أشرفتم من العقبة لم تبق شجرة ولا حجر إلا خر ساجدًا، ولا يسجدان إلا لنبي، وإني أعرفه بخاتم النبوءة أسفل من غضروف كتِفِهِ مثل التفاحة، ثم رجع وصنع لهم طعاما، فلما أتاهم به وكان هو عليه الصلاة والسلام في رعية الإبل، فقال ارسلوا إليه فأقبل وعليه غمامة تظله: فلما دنا من القوم وجدهم قد سبقوه إلى فيء الشجرة فلما جلس مال فيء الشجرة عليه، قال: بينما هو قائم عليهم يناشدهم أن لا يذهبوا به إلى الروم، فإنَّ الروم[3] إنْ رأوه عرفوه بالصفة فيقتلونه،

(1) أبو بكر بن أبي موسى الأشعري تابعي ويقال اسمه عمرو ويقال عامر وروى عن أبيه وعن جابر توفي سنة 106 هـ ترجمته في تهذيب التهذيب 42/12.

(2) أبو طالب بن عبد المطلب عم الرسول ﷺ كفل الرسول ﷺ بعد وفاة جده عبد المطلب، وكان أثناء حياته يدفع أذى قريش عن رسول الله ﷺ، وتوفي بعد خروج بني هشام من الحصار بثمانية أشهر قبل الهجرة، مات كافرا. ترجمته في سيرة ابن هشام 45/2.

(3) في سيرة ابن هشام «اليهود».

فالتفت فإذا سبعة من الروم قد أقبلوا فاستقبلهم الراهب فقال ماجاءكم؟ قالوا جئنا إن هذا النبي خارج في هذا الشهر، فلم يبق طريق إلا بُعث إليه بأناس، وإنّا قد أخبرنا خبره، بُعثنا إلى طريقك هذا، فقال أفرأيتم أمرًا يريد الله أن يقضيه هل يستطيع أحد من الناس ردهُ؟ قالوا لا. (قال: فبايعوه وأنا هذا معه)[1] قال انشدكم الله أيكم وليه؟ قالوا: أبو طالب فلم يزل يناشده حتى رده أبو طالب، وبعث معه أبو بكر بلالًا [2] وزوده الراهب من الكعك والزيت. ومن الشفاء للقاضي رضي الله عنه قال [وفي رواية إن خديجة[3] ونساءها رأينه لما قدم وملكان يظلانه فذكرت ذلك لميسرة[4] فأخبرها أنه رأى ذلك منذ خرج معه في سفره، وقد روي أن حليمة[5] رأت غمامة تظله وهو عندها، وروي ذلك عن أخيه من الرضاعة][6].

وفيه أيضا وروى ابن وهب أن حمام مكة أظلت النبي ﷺ يوم فتحها فدعا لها بالبركة.

وهذا كله داخل تحت قول المؤلف غفر الله تعالى له. «ومن هجير وطيس الشمس في ظلل» وبالله التوفيق.

---

(1) في سيرة الشيخ دحلان «فبايعوا بحيرة على مسالمة النبي ﷺ وفي الشفاء فأقاموا عنده ثلاثة أيام».

(2) بلال كان عبدا لأمية بن خلف، واشتراه أبو بكر الصديق واعتقه في أول البعثة، وورد اسمه في هذه القصة خطأ «وربما بلال لم يكن موجودا أصلا وأن وجد فإنه لم يكن مولى لأبي بكر «أنظر زاد المعاد» «ج1» وكذلك شرح الشفاء لعلي بن سلطان حيث يقول: تن ذلك وهم. الحديث في الترمذي تحت رقم (3620) الجزء الخامس، وفي هذا الحديث بعض الخلاف لما جاء في الأصل. «راجع شرحي الشفا للخفاجي وعلي القاري ص (73/3) للاطلاع على الخلاف في نص الحديث، وبلال بن رباح مولى أبي بكر من السابقين الأولين في الإسلام ومؤذن الرسول ﷺ توفي بحلب سنة 20 أو 21 هـ ترجمته في تهذيب التهذيب 441/1.

(3) خديجة بنت خويلد بن أسد بن عبد العزى تزوجها الرسول ﷺ وهي أم لجميع أولاده، ماعدا ابراهيم، وعمره ﷺ 25 سنة وعمرها 28 وقيل 40 سنة عاشت مع الرسول ﷺ قبل البعثة 15 سنة، وبعدها 9 سنين، توفيت قبل الهجرة. ترجمته في سيرة ابن هشام 45/2.

(4) ميسرة كان غلاما لخديجة زوجة الرسول ﷺ وهو الذي سافر مع الرسول في التجارة بأموال خديجة قبل الزواج بها، توفي قبل البعثة.

(5) حليمة بنت أبي ذئب وزوجها الحارث بن عبد العزى من بني سعد، أرضعت الرسول في البادية ومكث عندها نحو خمس سنوات. ترجمتها في سيرة ابن هشام 152/1.

(6) الحديث في الشفا «فصل ومن ذلك ماظهر من الآيات» (281/3).

ص –

220 - ولَيْسَ يَخفَى الذِي أبْرَاهُ من سَقَمٍ أعيَى الأطِبَّاءَ ذا عَضْلٍ مِنَ العِلَلِ

ش – هذا أيضا من آياته ﷺ المشهورة المتواترة، وهو إبراء المرضى وذوي العاهات. ولشهرة هذا النوع وكثرته كثرة بلغت حد التواتر أشار المؤلف رضي الله تعالى عنه بقوله: «وليس يخفى الذي أبراه من سقم»، وجملة أعيى الأطباء في موضع الصفة لسقم. وقوله: (ذا عضل) حال من سقم، وصح مجيئ الحال وإن كان نكرة لتخصصه بالوصف، والعضل المنع، كان هذا السقم منع الطبّ أن يفيد في أمره شيئا، وقد ورد من هذا النوع قضايا كثيرة جدا تحتاج إلى ديوان كبير مستقل.

وقد عقد لذلك القاضي أبو الفضل عياض رحمه الله تعالى فصلا أتى فيه من ذلك بالعجب العجاب، وإن كان جميع ماذكر نزرًا يسيرًا بالنسبة إلى ماورد. [فمن ذلك أن شرحبيل[1] الجُعْفِيّ كانت بيده سَلْعة تمنعه القبض على السيف وعنان الدابة فَشَكَاهَا للنبي ﷺ فمازال يطحنها بكفه حتى رفعها، ولم يبق لها أثر[2]... وأصيب يوم أُحد عين قتادة بن النعمان حتى وقعت على وجنتيه فردها ﷺ ، فكانت أحسن عينيه[3].

وقطع أبُو جهل يوم بدر يَدَ معوذ[4] بن عفراء، فجاء يحمل يده فبصق عليها رسول الله ﷺ وألصقها فلصقت[5].

ومن ذلك أن خبيب[6] بن يساف أصيب يوم بدر مع رسول الله ﷺ بضربة على عاتقه حتى مال شقه، فرده رسول الله ﷺ ، ونفث عليه حتى صح[7].

---

(1) شرحبيل بن مدركة الجعفي الكوفي، روى عن أبيه وعن ابن عباس، ترجمته في تهذيب التهذيب 286/4.

(2) رواه الطبراني والبيهقي والحديث في الشفا (113/3).

(3) رواه ابن عدي والبيهقي.

(4) معوذ بن عفراء بن الحارث بن رفاعة شهد العقبة مع السبعين وبدرا ويقال جرح يوم بدر ومات من جراحته من جملة القتلى، راجع «شرح الشفا: لعلي القاري».

(5) رواه ابن وهب والحديث في الشفا (111/3).

(6) خبيب بن يساف بن عيينة بن عمر الخزرجي شهد بدرا وكان اسلامه قد تأخر فلما سار الرسول إلى بدر لحقه واسلم توفي في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه. شرح الشفا للخفاجي، وتهذيب التهذيب (117/3).

(7) الحديث في الشفا (111/3). رواه البيهقي.

وانكفأت القدرُ على ذراع محمد بن حاطب[1] وهو طفل فمسح عليه ودعا له وتفل فيه فبرئ لحينه[2].

وأصاب ابن ملاعب[3] الأسنة استسقاءٌ، فبعث إلى النبي ﷺ فأخذ بيده حثوة من الأرض فتفل عليها وأعطاها رسوله، فأخذها متعجبا يرى أنه قد هزئ به، فأتاه بها، وهو على شفا فشربها فشفاه الله تعالى[4].

وذكر العقيلي[5] عن حبيب بن فديك[6] ويقال فديك «أن أباه ابيَضت عيناه فكان لا يبصر بهما شيئا فنفث رسول الله ﷺ في عينيه فأبصر فرأيته يدخل الخيط في الإبرة وهو ابن ثمانين سنة»[7].

وروى النسائي عن عثمان[8] بن حنيف أن أعمى قال يارسول الله أدع الله أن يكشف لي عن بصري. قال: فانطلق فتوضأ، ثم صل ركعتين، ثم قل اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيك محمد نبي الرحمة، يامحمد إني أتوجه بك إلى ربك أن يكشف عن بصري اللهم شفعه في. قال فرجع وقد كشف الله عن بصره[9].

---

(1) محمد بن حاطب بن الحارث الجمحي أبو القاسم ولد بالحبشة وله صحبة مع رسول الله ﷺ وهو أول من سمي بمحمد في الاسلام توفي سنة 74 هـ بمكة، ترجمته في الشذرات 82/1.

(2) رواه النسائي. والبيهقي والطيالسي والحديث في الشفا (113/3).

(3) ابن ملاعب الاسنة، قال برهان الحلبي لا أعرف ابنه، وأما هو فعامر بن مالك عم عامر بن الطفيل. ذكره بعضهم في الصحابة والأصح أنه قدم المدينة ولم يسلم «شرح الشفا، لعلي القاري».

(4) رواه أبو نعيم والواقدي.

(5) محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي، مصنف كتب الضعفاء في الحديث، مقدم في الحفظ، توفي سنة 303 وقيل 322 هـ ترجمته وفيات الأعيان، شذرات الذهب.

(6) حبيب بن فديك بالحاء المهملة وقيل بالخاء المعجمة ذكره الذهبي في الصحابة وقيل اسمه خبيب بن عمر بن فديك، اضطرب العلماء في اسمه «شرح الشفاء للخفاجي».

(7) أخرجه البيهقي والطبراني. والحديث في الشفا (107/3).

(8) عثمان بن حنيف ابن وهب بن الحكم الأنصاري الأوسي، توفي في خلافة معاوية. ترجمته في تهذيب التهذيب 103/1.

(9) الحديث في الشفا (106/3) رواه النسائي.

«ورمي كلثوم[1] بن الحصين يوم أحد في نحره فبصق رسول الله ﷺ فبرى[2]»، «وتفل على شجة عبد الله[3] بن أنيس فلم تمد[4]».

«ومثله في أثر سهم[5] كان في وجه أبي قتادة[6]» «وتفل في عيني علي رضي الله عنه يوم خيبر، وكان رمدا فأصبح بارئا[7]».

«وعلى ضربة بساق سلمة بن الاكوع يوم خيبر فبرئت[8]».

وفي رجل زيد[9] بن معاذ حين أصابها السيف إلى الكعب حين قتل ابن الأشرف[10] فبرئت[11]».

وعلى ساق علي[12] بن الحكم يوم الخندق إذ انكسرت فبرئ مكانه، وما نزل عن فرسه[13].»

«واشتكى علي ابن أبي طالب رضي الله تعالى عنه فجعل يدعو فقال النبي ﷺ اللهم اشفه أو عافه، ثم ضربه برجله فما اشتكى ذلك الوجع بعده[14]».

---

(1) كلثوم بن الحصين ابن خالد بن المغيرة أبو رهم الغفاري شهد أحدا وبايع تحت الشجرة واستعمله الرسول ﷺ على المدينة مرتين في عمرة القضاء، وعام الفتح. ترجمته في تهذيب التهذيب 397/8.

(2) الحديث في الشفا (108/3) رواه الطبراني.

(3) عبد اللّه بن أنيس الجهني أبو يحي حليف الأنصار وكان ممن شهد العقبة وروى عنه كثير من الناس، قال ابو شعيب بن أنس مات سنة 80 هـ وقيل 54 هـ. ترجمته في شذرات الذهب 60/1، تهذيب التهذيب 131/5.

(4) رواه الطبراني والحديث في الشفا (108/3).

(5) حديث شفاء ابي قتادة من أثر السهم رواه البيهقي والطبراني «الشفاء (105/3).

(6) هو الحارث بن يحي بن ربعي أبو قتادة الصحابي الأنصاري السلمي» والأكثر أنه توفي سنة 54 هـ عن عمر يبلغ 70 سنة. ترجمته في تهذيب التهذيب 224/12.

(7) رواه الشيخان. والحديث في الشفا (108/3).

(8) رواه البخاري. الحديث في الشفا (108/3).

(9) هو زيد بن معاذ قال برهان الحلبي لا أعرف أنه ذكر في هذه الوقعة ولافي الصحابة أحد يقال له زيد بن معاذ، إلا أن يكون نسب إلى جده، «شرح الشفاء لعلي القارئ». راجع ذلك.

(10) كعب بن الأشرف أحد زعماء اليهود في المدينة أمر رسول اللّه ﷺ بقتله غيلة بعد غزوة بدر لتحريضه قريشا على المسلمين، والتشبب بالنساء المسلمات بالمدينة. «سيرة ابن هشام 7/3».

(11) حديث شفاء رجل زيد بن معاذ، رواه عبد بن حميد في تفسيره. «الشفاء 108/3».

(12) علي بن الحكم السلمي أصيب يوم الخندق. وهو أخو معاوية بن الحكم.

(13) رواه البغوي والحديث في الشفا (110/3).

(14) رواه البيهقي في الدلائل، الشفا (13/3).

«وأتته امرأة من خثعم معها صبي به بلاء لا يتكلم فأوتي بماء فمضمض فاه وغسل يده، ثم أعطاها أياه، وأمرها بسقيه ومسه به فبرئ الغلام[1]، وعقل عقلا يفضل عقول الناس».

«وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما جاءت امرأة بابن لها به جنون فمسح صدره فثع ثعّة فخرج من جوفه مثل الجرو الأسود فسعى[2]».

«ووضع يده على رأس حنظلة[3] بن حذيم وبرك عليه فكان يؤتى بالرجل قد ورم وجهُهُ والشاة قد ورم ضرعها فيضع على موضع كف النبي ﷺ فيذهب الورم[4]».

وهذا باب واسع بالله التوفيق.

221 ص - أمّا القَليلُ وتَكْثيرٌ لهُ مَدَدًا   حَدْثٌ ولا حَرَجٌ عنْ خِيرَةِ الرُّسُلِ

ش - هذا النوع من المعجزات مما كثر أيضًا جدا وتواتر عنه ﷺ ، فمن ذلك حديث [«أبي طلحة المشهور، وإطعامه ﷺ ثمانين أو سبعين رجلا من اقراص من شعير جاء به أنس تحت يديه أي إبطه، فأمر به ﷺ فَفُتَّ وقال فيه ماشاء الله أن يقول[5]». «وحديث جابر رضي الله تعالى عنه في إطعامه ﷺ يوم الخندق ألف رجل من صاع شعير وعناق. قال جابر: فأقسم بالله لأكلوا حتى تركوه وانحرفوا، وإن برمتنا لتغط كما هي. وإن عجيننا ليخبز. وكانَ رسول الله ﷺ بَصَقَ في العجين والبرمة وبارك[6]».

---

(1) رواه ابن أبي شيبة. «الشفاء (112/3)».

(2) رواه أحمد وابن أبي شيبة. الشفاء (112/3).

(3) هو حنظلة بن حذيم بن حنيفة، يقال كنيته أبو عبيدة، روى عن النبي ﷺ وهو غلام صغير مع أبيه وروى عنه ابنه. ترجمته تهذيب التهذيب (52/3).

(4) رواه الطبراني في الاوسط والكبير والبيهقي والحديث في الشفا (146/3). راجع النص بين المعقفين في شرح الشفا لعلي القارئ (146/3) للاطلاع على أسانيد الاحاديث.

(5) رواه البخاري ومسلم «في الاشربة» والحديث في الشفا 29/3. ابو طلحة هو زيد بن سهل بن الأسود الأنصاري الصحابي توفي سنة 31 هـ.

(6) حديث جابر رواه البخاري في الغازي، ومسلم في الأشربة، والترمذي، في المناقب.

«وعن ثابت[1] مثله عن رجل من الأنصار وامرأة ولم يسمهما، قال: وجئ بمثل الكف فجعل رسول الله ﷺ يبسطُها في الإناء ويقول ماشاء الله، فأكل من في البيت والحجرة والدار، وكان ذلك قد امتلأ ممن قدم معه ﷺ لذلك، وبقى بعدما شبعوا مثل ماكان في الإناء[2]»...

وحديث أبي أيوب[3] «أنه صنع لرسول الله ﷺ ولأبي بكر من الطعام زُهاء مايكفيهما فقال له النبي ﷺ: ادع ثلاثين من أشراف الأنصار، فدعاهم فأكلوا حتى تركوه، ثم قال: ادع ستين، فكان مثل ذلك. ثم قال: ادع سبعين، فأكلوا حتى تركوه، وما خرج منهم أحدٌ حتى أسلم وبايع. قال أبو أيوب: فأكل من طعامي مائة وثمانون رجلا[4]».

وعن سمرة[5] بن جُندب أوتي النبي ﷺ بقصعة فيها لحم فتعاقبوها من غدوة حتى الليل يقوم قوم ويقعد آخرون[6]».

«ومن ذلك حديث عبد الرحمن[7] بن أبي بكر «كنا مع النبي ﷺ ثلاثون ومائة وذكر في الحديث أنه عجن صاع من طعام وصنعت شاة فشوي سواد بطنها، قال: وأيم الله مامن الثلاثين ومائة إلا وقد حُزَّ له حزة من سواد بطنها ثم جعل منها قصعتين فأكلنا أجمعون، وفضل في القصعتين فحملته على البعير[8]».

---

(1) هو ثابت بن زيد بن قيس النعمان أبو زيد الخزرجي، حفظ القرآن في عهد الرسول ﷺ توفي بالمدينة ووقف عمر رضي الله عنه على قبره فقال رحمك الله أبا زيد لقد ذفن اليوم أعظم أهل الأرض. طبقات ابن سعد – سير أعلام النبلاء.

(2) الحديث ورد في الشفاء للقاضي عياض.

(3) هو خالد بن زيد أبو أيوب الأنصاري الخزرجي وهو الذي خصه الرسول بالنزول عليه حين الهجرة شاهد مع الرسول المشاهد، وتوفي في حصار القسطنطينية عام 51 هـ في خلافة معاوية. ترجمته في طبقات ابن سعد 49/3، تهذيب التهذيب 16/12، الشذرات 57/1 وسير أعلام النبلاء 288/2.

(4) حديث أبي أيوب متفق عليه وذكره القاضي عياض في الشفاء (31/3).

(5) سمرة بن جندب بن هلال الفزازي من الصحابة توفي سنة 58، ترجمته في تهذيب التهذيب 207/4 والشذرات 65/1.

(6) رواه الترمذي والبيهقي، وصححه النسائي والحديث في الشفاء (31/3).

(7) عبد الرحمن بن أبي بكر شقيق عائشة بنت أبي بكر الصديق أسلم قبل الفتح، وكانت وفاته بمكة واختلف كثيرا في سنة وتاريخ وفاته توفي سنة 58 هـ وقيل 53 هـ، ترجمته في ابن سعيد 364/5، وفي سير أعلام النبلاء 337/2، تهذيب التهذيب 146/6 الشذرات 59/1.

(8) روي في الصحيحين.

«ومن ذلك حديث عبد الرحمن بن أبي عمرة[1] الأنصاري عن أبيه» «ومثله لسلمة بن الأكوع، وأبي هريرة وعمر بن الخطاب، فذكروا مخمصة أصابت الناس مع النبي ﷺ في بعض مغازيه فدعا ببقية الأزواد فجاء الرجل بالحثية من الطعام وفوق ذلك، وأعلاهم الذي أتى بالصاع من التمر فجمعه على نطع، قال سلمة: فحرزته كربضة العنز، ثم دعا الناس بأوعيتهم فما بقي في الجيش وعاء إلا ملأوه وبقي منه[2]».

وعن أبي هريرة «أمرني النبي ﷺ أن أدعو له أهل الصفة فتتبعتهم حتى جمعتهم فوُضعت بين أيدينا صحفة فأكلنا ماشئنا وفرغنا وهي مثلها كما وضعت إلا أن فيها أثر الأصابع[3]».

وعن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه قال: «جمع رسول الله ﷺ بني عبد المطلب كانوا أربعين، منهم قوم يأكلون الجذعة ويشربون الفرق[4] فصنع لهم مدا من طعام فأكلوا حتى شبعوا وبقي كما هو ثم دعا بغُسٍّ فشربوا حتى رووا وبقي كأنه لم يشرب[5].

وقال أنس: إن النبي ﷺ «حين ابتنى بزينب[6] أمره أن يدعو له قوما سماهم، وكل من لقيت حتى امتلأ البيت والحجرة وقدم إليهم تورا فيه قدر مدٍّ من تمر، جُعل حيسا فوضعه قدامه وغمس ثلاث أصابعه وجعل القوم يتغذون ويخرجون، وبقي التور نَحْوًا ممَّا كان، وكان القوم واحدا أو اثنين وسبعين، وفي رواية أخرى

---

(1) عبد الرحمن بن أبي عمرة بن بشير بن عمرو الأنصاري روى عن أبيه وعن عثمان وعن كثير من الصحابة قتل مع علي بصفين. الشفاء (33/3) ترجمته في تهذيب التهذيب 219/6 وحديثه رواه ابن سعد والبيهقي.

(2) رواه البخاري والحديث في الشفا (33/3).

(3) رواه البخاري وابن أبي شيبة والطبراني «الشفاء 34/3».

(4) الفرق اناء يسع ستة عشر رطلا.

(5) رواه أحمد والبيهقي. «الشفاء (35/3)».

(6) زينب بنت جحش أم المؤمنين تزوجها الرسول ﷺ بعد ماطلقها زيد بن حارثة سنة 5 هـ وهي بنت 25 سنة، توفيت سنة 20 هـ وصلى عليها عمر بن الخطاب. ترجمتها في الشذرات 31/1 وتهذيب التهذيب 441/2، وفي طبقات ابن سعد.

في هذه القصة أو مثلها إن القوم كانوا زهاء ثلاث مائة، وإنهم أكلوا حتى شبعوا، وقال لي: ارفع، فلا أدري حين وضعت كانت أكثر أم حين رفعت[1]».

وفي حديث جعفر بن محمد[2] «إن فاطمة[3] طبخت قدرا لغذائها، ووجهت عليًا للنبي ﷺ ليتغدّى معها، فأمرها فغرفت منها لجميع نسائه صحفة صحفة، ثم له ﷺ ، ولعلي ثم لها ثم رفعت القدر، وإنها لتفيض، قالت: فأكلنا منها ماشاء الله[4]».

وأمر عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أن يزود أربع مائة راكب من أحْمسَ فقال يارسول الله ماهي إلا أصوع، قال: اذهب، فذهب فزودهم منه، وكان قدر الفصيل الرابض من التمر وبقي بحاله[5]».

ومن ذلك حديث جابر المشهور في دين أبيه بعد موته[6]... وقال أبو هريرة «أصاب الناس مخمصة، فقال لي رسول الله ﷺ: هل من شيء؟ قلت: نعم شيء من التمر في المزود، قال: فأتني به فأدخل يده ﷺ فأخرج قبضة فبسطها ودعا بالبركة، ثم قال: ادع عشرة فأكلوا حتى شبعوا، ثم عشرة كذلك حتى أطعم الجيش كلهم وشبعوا، وقال: خذ ماجئت به وادخل يدك واقبض منه ولا تكبّه، فقبضت على أكثر مما جئت به فأكلت منه وطعمتُ حياة رسول الله ﷺ ، وأبي بكر وعمر إلى أن قتل عثمان[7] فانتهب مني فذهب[8]»، وفي رواية فقد حملت

---

(1) رواه الشيخان واللفظ لمسلم والحديث في الشفا (35/3).

(2) جعفر الصادق أبو عبد الله بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ولقب بالصادق لصدقه في مقالته وفضله وكانت ولادته سنة 80 هـ وتوفي سنة 148 هـ ودفن بالبقيع. ترجمته في الشذرات 220/1، وفي وفيات الاعيان 327/1 والحيلة 192/3.

(3) فاطمة بنت الرسول ﷺ سيدة نساء العالمين وهي أم الحسن والحسين، مولدها قبل الهجرة وأمها خديجة. تزوجها علي بن أبي طالب بعد غزوة بدر، وتوفيت بعد وفاة الرسول ﷺ بنحو (6) أشهر. السنة 11 هـ. ترجمتها في الشذرات 15/1 وسيرة ابن هشام وتهذيب التهذيب 468/12.

(4) الحديث في الشفاء للقاضي عياض (37/3) رواه ابن سعد.

(5) الحديث في الشفاء (37/3) رواه الامام أحمد من رواية دكين بن سعد المزني مطولا وأبو داود في الأدب.

(6) حديث جابر بن عبد الله في الشفاء (38/3).

(7) هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية صهر رسول الله ﷺ والخليفة الثالث ومن المسلمين الأولين قتل سنة 35 هـ. ترجمته في تهذيب التهذيب (127/7) وتاريخ الطبراني (365/4) والشذرات (40/1).

(8) الحديث في الشفا (39/3) رواه البيهقي.

من ذلك التمر كذا وكذا من وسق في سبيل الله، وذكرت مثل هذه الحكاية في غزوة تبوك، وإن التمر كان بضع عشر تمرة][1].

وهذا الباب بحر لا ساحل له ولكثرة ماورد فيه جدا قال المؤلف: «حدث ولا حرج عن خيرة الرسل»... أي حدث عن خيرة الرسل ولا حرج. وإنما قال: في هذا وتكثيره مددا دفعا لما يتوهم من أن تكثيره بمعنى خلق القناعة في القلوب، وخلق الشبع بأكل الشيء اليسير حتى يكون في الفائدة كالشيء الكثير، مع بقاء الطعام على ماهو عليه من القلة، فذكر أن تكثيره إنما هو حقيقة، وإن كل واحد من الناس يأكل منه أكله المعتاد، وكل ماأكل منه شيء يمد بأن يخلق على الفور مثله أو أمثاله، والأول وإن كان خرق عادة، فهذا الثاني أظهر في ذلك، وبالله التوفيق.

ص –

222 - مسرَاهُ أعظِمْ بهِ في القَدْرِ مَنزلَةً   من قَابَ قَوسَين لَم تُدركْ ولم يَنلِ[2]

ش – لاشك أن من آيات نبينا ومولانا محمد ﷺ العظام، وأعلام شرفه وعلوّ قدره عند مولاه العلي ذي الجَلاَل والإكرامِ قصَّة الإسراء المشهورة، ولا خلاف بين المسلمين في صحته للقرآن والأحاديث الصحيحة، واختلف [هل كان ذلك الإسراء في النوم أو في اليقظة. على أربعة أقوال.

الأول: لعائشة[3] رضي الله تعالى عنها وجماعة، أنه كان في النوم.

الثاني: مذهب الجمهور أنه أسرى بجسده في اليقظة بدليل قوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرؤيَا التِي أَرينَاكَ إلا فِتنةً للنَّاسِ﴾[4] ولو كانت حُلمية لما افتتنُوا. ولما قالوا

---

(1) النص بين المعقفين في الشفا (40/3) شرحي علي القارئ والخفاجي.

(2) وردت كلمة «يدرك» بالياء والتاء «تدرك»، وكذلك كلمة «تنل» ورسم فوقها «معا» وفي ب لاحظ الناسخ بأنهما تقرآن بالوجهين.

(3) عائشة بنت أبي بكر الصديق أم المؤمنين تزوجها الرسول ﷺ وسنها 9 سنوات، روت عنه كثير من الأحاديث، توفيت سنة 58 هـ ودفنت بالبقيع.

ترجمتها في طبقات ابن سعد 58/8، حلية الأولياء 43/2، تهذيب التهذيب 433/12 الاستيعاب 1881، أسد الغابة 501/5.

(4) سورة الاسراء: 60.

يزعم محمدٌ أنه أتى بيت المقدس ورجع إلى مكة من ليله، والعيرُ تطرد شهرا مقبلة وشهرا مدبرة، ولو كان في النوم ما استبعدُوه، لأن النائم لا يُنكر في حقه أن يرى نفسه في المشرق أو المغرب، وفي السموات، ولقوله ﷺ ‹آية ذلك أنني مررت بعير بني فلان في وادي كذا فأنفرهم حسّ الدابة، يعني البراق فندلهم بعير فدللتهم عليه، وأنا متوجه إلى الشام، ثم أقبلت حتى إذا كنت (بضَجْنانَ)[1] مررت بعير بني فلان فوجدت القوم نياما، ولهم إناء فيه ماءٌ قد غطوه بشيء فكشفت غطاءه وشربت ما فيه ثم غطيتُ عليه كما كان[2]، فلما قدموا سألوهم عن الإناء فأخبروهم إنهم وضعوه مملوءًا وغطّوه ثم هبوا[3] من نومهم فوجدوه مغطى وليس فيه ماء، وسألوا الآخرين فقالوا ندّلنَا بعير في الموضع الذي ذكر، فدعانا رجل إليه فأخذناه، وسألوه عن صفة بيت المقدس، وكان لم يتأمّله؛ لأنه دخله ليلا، فرفع له حتّى أخبرهم وهو ينظر إليه. عن كل ماسألوه عنه من أوصافه، وهذا كلُّه يدل أن الإسراء كان في اليقظة.

القول الثالث: أن الإسراء[4] كان مرتين في النوم وفي اليقظة وأن إسراء النوم تدريب اليقظة؛ لأن الإسراء عظيم أمره كما ابتدئت نبوءته بالرؤيا الصالحة في النوم ليسهل عليه حمل أعباء النبوءة في اليقظة، فإن أمرها عظيم، وهذا القول يجمع بين الأحاديث الواردة في هذا الباب.

القول الرابع: أنه أسرى بجسده إلى بيت المقدس في اليقظة ثم عرج بروحه إلى فوق سبع سموات، ولهذا استبعد الكفارُ، قوله أتيت بيت المقدس في ليلتي هذه، ولم يستبعدوا قوله فيما سوى ذلك، وقد أجيب بأن قيل لعلهم لم يستبعدوا هذا لعدم علمهم بتلك المسافة أقريبة أم بعيدة؟ بخلاف مايعلمون، أو يقال اقتصروا على استبعاد ذلك، فيعلم أن استبعادهم لغيره أحرى][5] ثم اختلف في المنتهى

---

(1) موضع بين مكة والمدينة. (2) الحديث في الشفاء.
(3) في ج انتبهوا. (4) ساقط من ج.
(5) راجع النص في شرح ابن مرزوق لقصيدة البوردة (اظهار صدق المودة) «مخطوط بوزارة الشؤون الدينية» بتصرف.

الذي وصل إليه الإسراء، قال التفتزاني في شرح عقيدة النسفي: [اختلف قول السلف في ذلك، فقيل إلى الجنة، وقيل إلى العرش، وقيل إلى فوق العرش، وقيل إلى طرف العالَم، ثم قال: فالإسراء هو من المسجد الحرام إلى بيت المقدس قطعًا، وثبت ذلك بالكتب، والمعراج من الأرض إلى السماء مشهور، ومن السماء إلى الجنة والعرش أو غير ذلك آحاد، ثم الصحيح أنه ﷺ إنما رأى ربهُ بفؤاده لا بعينه][1].

قلت: وفي الإسراء أحاديث في بيان كيفيته، وبيان مالقي من الرسل عليهم الصلاة والسلام، وبيان كيف فرضت الصلاة حينئذٍ، إلى غير ذلك ممّا ورد فيه وأكثر ذلك مشهور في الصحيحين، فلا نطيل به، ثم يتعلق بمعاني ذلك كلام كثير تركنا جميع ذلك خشية السآمة.

قوله: «مُسراه» هو بضم الميم اسم مصدر بمعنى الإسراء من أسري الرباعي.

قوله: «أعظم به في القدر منزلة» هو تعجب أي ما أعظمه، والقدر الشرف، والمنزلة هنا الرتبة ونكرها للتعظيم، وهي منصوبة على التمييز وهو الأظهر ويحتمل الحال.

قوله: (من قاب قوسين) المجرور في موضع الصفة لمنزلة، ومعنى [قاب قوسين مقدارهما، وقابُ القوس قدر طولها، وقيل قدر الوَتَرمنها، قال الجوهري: «وتقول بينهما قابَ قوس، وقيب قوس، وقاد قوس وقيد قوس أي قدر قوس والقاب مابين المقبض والسِّية ولكل قوس قابان»[2] ومعنى لم تدرك، لم تلحق][3] ومعنى لم تنل، لم تصب بوجه من وجوه الإصابة، ولو ينظر العين من بُعد، بل ولا بخُطُورها على الذهن. وفي البيت الإطناب ببيان ماأبهَمَ في قوله منزلة، بقوله من قاب قوسين، وإيجازُ الحذف إذ التقدير، من مقدار قاب قوسين.

---

(1) عقيدة النسفي ص 139.

(2) الجوهري مادة «قاب».

(3) النص في شرح ابن مرزوق للبوردة «اظهار صدق المودة» مخطوط.

وقوله: «لم تدرك» من باب التكميل المعني بالاحتراس، دفعًا لما يتوهم من مشاركة الغيرله في هذه المنزلة التي وصل إليها في الإسراء، وقوله: «ولم تنل» تكميل التكميل على مافسرناه دفعًا لما يتوهم أنها وإن لم تلحق بالحلول بالبدن تنال بالعين من بُعد أو معرفة القلب لها، وإن لم يرها هذا مايتعلق باللفظ، وأما مايتعلق بالمراد من هذا الكلام، فأحسن مايشرح به ما شرح به الشيخ العلامة الإمام الحجة سيدي محمد بن مرزوق[1] رحمه الله تعالى ورضي عنه. قول البوصيري[2] في بردته.

وبتَّ ترقَي إلى أن نلت منزلَةً ... من قَابَ قوسَيْنِ لم تدرك ولم ترمِ

قال في شرح هذا الكلام: [أي بتَّ ليلة إسرائك من مكة إلى بيت المقدس بعد وصولك إلى المسجد الأقصى تصْعدُ إلى أن بلغت سماء الدنيا، ثم في السموات سماءً بعد سماء إلى أن نلت وبلغت منزلة شريفة، نسبتُها فيما يمكن وصول منازل البشر إليه من المحل الذي لا يصلون إليه، بمقتضى إرادة الله سبحانه وتعالى، وماسبق في علمه كمقدار قاب قوسين أو أدنى. وهذا التنويع إنما هو بحسب مايحكم به من إدراك ذلك أو يُقدّر أن يدركه من المخلوقين، لا بالنسبة إلى علم الله تعالى، وهذا باعتبار مافي الآية، وإلا فكلام الناظم ليس فيه أو أدنى. قال: وهذا التقدير الذي ذكرته في الآية مما فتح الله به عليّ، وسترى بعض ماقال الناس في ذلك إن شاء الله تعالى... قال: فالتقدير في كلام الناظم أن نلت منزلة محلُها من المكان الذي شرَّفه[3] الله تعالى، كالعرش مثلا أو غيره مما لم يقدر سبحانه أن يناله بشرٌ بعد، من نحو قاب قوسين، حالة كون تلك المنزلة التي نلتها[4] لم تدرك ولم

---

(1) هو محمد بن أحمد بن محمد أبي بكر بن مرزوق الشهير بالحفيد التلمساني امام في العلوم الشرعية والعربية توفي سنة 842 هـ ترجمته في نفح الطيب، أعلام الجزائر 290، نيل الاتهاج 283، تاريخ الجزائر العام 210/2، معجم المفسرين ص 483.

(2) هو محمد بن سعيد بن حماد الصهاجي واشتهر بالبوصيري له عدة قصائد في مدح الرسول ﷺ وقال الصفدي أو ظن وانه توفي سنة 696 و697 هـ أو حولها. مقدمة ديوانه الذي نشر بعناية سيدي كيلاني «القاهرة 1955» فوات الوفيات 362/3، الوافي 105، الشذرات 432/5.

(3) في ب يشرفه. (4) في ج نلت.

تطلب، إذ لا يطلب إلاّ مايمكن إدراكه، قال: ويحتمل أن يكون قوله: «لم تدرك ولم ترم» من صفة ذلك المكان الذي لا يدركه أحد، إلا أن التقدير الأول أمدحُ لرسول الله ﷺ إذ فيه التنصيص، على أن منزلته لم تدرك ولم تطلب، بادراك يخالف التقدير الثاني، فإنه لايدرك إلا على أن ذلك المكان الذي قرُب منه ﷺ بمقدار قاب قوسين، لم يدرك ولم يرم. «وأما منزلته التي وصل إليها، فليس في الكلام مايدل على أنها لم تدرك ولم ترم»[1] انتهى][2].

قلت ولا يخفى تنزيل هذا الشرح على كلام المؤلف حفظه الله تعالى وفي الشفاء لعياض رضي الله تعالى عنه. قال:[وأمّا مَا ورَدَ في حديث الإسراء وظاهر الآية من الدنوّ والقرب من قوله ﴿دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾[3] فأكثر المفسرين أن الدنوَّ والتدلي منقسم مابين محمد وجبريل، أو مختص بأحدهما من الآخر، أو من سدرة المنتهى.

قال الرازي: وقال ابن عباس: هو محمد دنا فتدلى من ربه، وقيل معنى دنا قرُب، وتدلَّى زاد في القرب، وقيل هما بمعنى واحد أي قرُب، وحكي مَكِيٌّ[4]، والمَاورديُّ[5]، عن ابن عباس هو الرّب دنا من محمد فتدلى إليه أي أمرهُ وحكمهُ، وحكى النقاش[6] عن الحسن، قال: دنا من عبده محمد ﷺ فتدلَّى فقرَّبه منهُ فأراهُ ماشاء أن يريه من قدرته وعظمته، قال: وقال ابن عباس هو مقدَّم ومؤخر تدلى الرفرف لمحمد ﷺ ليلة المعراج فجلس عليه ثم رُفع فدنا من ربه، قال: فارقَني جبريل، وانقطعت عني الأصوات وسمعت كلام ربّي. وعن أنس في الصحيح

---

(1) ساقط من ج.

(2) النص في شرح ابن مرزوق في شرح البوردة ص: 118 (اظهار صدق المودة) «مخطوط» بوزارة الشؤون الدينية.

(3) سورة النجم: 9.

(4) هو أبو محمد بن أبي طالب بن القيسي أصله من القيروان ورحل إلى الأندلس توفي سنة 437 هـ بقرطبة.ترجمته في شرح الخفاجي للشفا (38/1).

(5) الماوردي هو علي بن محمد بن حبيب البصري أبو الحسن توفي سنة 450 هـ وعمره ست وثمانون سنة. ترجمته في وفيات الأعيان (282/3) وطبقات السبكب (303/3) والشذرات (285/3).

(6) النقاش: هو أبو بكر محمد بن الحسين بن محمد بن زياد المقرئ امام في التفسير وعلوم القرآن. (266-351) هـ تاريخ بغداد (201/2) ووفيات الأعيان (298/4).

عرج به جبريل إلى سدرة المنتهى ودنا الجبارُ ربُّ العزة فتدلى، حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى، فأوحى إليه بما شاء، وأوحى إليه خمسين صلاة، وذكر حديث الإسراء[(1)] ثم قال بعد ذلك القاضي أبو الفضل رضي الله تعالى عنه. [اعلم أن ماوقع في إضافة الدنو والقرب هنا من الله أو إلى الله، فليس بدنو مكان ولا قرب مدى، بل كما ذكرنا عن جعفر الصادق وليس بدنوّ حدٍّ، وإنما دنوّ النبي ﷺ من ربه وقربه منه إبانة عظيم منزلته، وتشريف رتبته، وإشراق أنوار معرفته، ومشاهدة أسرار غيبه وقدرته، ومن الله تعالى له مبرة وتأنيس وبسط وإكرام. ويتأوّل مايتأوّل في قوله: ينزلِ ربنا إلى سماء الدنيا على أحد الوجوه نزول إفضال وقبول وإحسان][(2)]. قوله: (من قاب قوسين أو أدنى) إن جُعل الضمير عائدًا إلى الله لا إلى جبريل، على هذا كان عبارة عن نهاية القرب ولطف المحل، واتضاح المعرفة والإشراف على الحقيقة من محمد ﷺ ، وعبارة عن إجابة الرغبة وقضاء المطالب، وإظهار التَّحفي، وإنافة[(3)] المنزلة والمرتبة من الله له، ويتأول فيه مايتأول في قوله: «من تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا، ومن أتاني يمشي أتيته هرولة»[(4)] قربٌ بالإجابة والقبول، وإتيان بالإحسان وتعجيل المأمول.

ص -

223 - مَنْ كَانَ لِلْمُعْجِزاتِ الغُرِّ في ظَمأٍ ... فَفي كِتَابِ الشِّفارِيِّ من الغُلَلِ

224 - فاللهُ يَجعلُنَا من خَيرِ أمتِهِ ... مؤمِنِين بِلَا رَوعٍ ولَا وَجَلِ

ش - لاخفاء أن معجزات سيدنا ومولانا محمد ﷺ وآياته قد كثرت كثرة لامطمع لأحد في حصرها، واستيفاء جميعها لكن على المكلف أن يحفظ من ذلك مايرسخُ به التصديق في قلبه، ويأمن به إن شاء الله تعالى التزلزل على يقينه، ولاشك أن القاضي عياضًا رحمه الله تعالى ورضي عنه ذكر من ذلك في كتابه

---

(1) النص في الشفا «فصل واما ماورد في هذه القصة».

(2) المصدر السابق.

(3) اشرف وطال وارتفع.

(4) جزء من حديث رواه البخاري.

الشفاء مايحصّل هذا المعنى، ويقتضي بفضل الله تعالى مزيد المحبة التي تحمل على الاقتداء بهذا النبي الشريف، وتتبع آثاره صلوات الله وسلامه عليه. والغرُّ جمع غراء، وأصل الغُرة بياضٌ في وجه الفرس، واستعارةُ المؤلف هنا للشهرة، والغلل جمع غُلّةٍ بضم الغين، وهي حرارة العطش، والغليل مثله يقال منه غل الرجل يُغل غَلَلاً بالبناء للمفعول.

واعلم أن المعجزات، والآيات، وأدلّة الصدق وإن تكاثرت، مرجعها إلى طريقين: عقلي ونقلي.

أما العقلي فوجوه ستة: أحدهما معجزات بلاغة القرآن على ماسبق.

وثانيها إخباره ﷺ بالمغيبات في الكتاب العزيز وفي الأخبار، وذلك بحرٌ لا ساحل له.

الثالث: أنه عليه الصلاة والسلام قد بلغ في الحكمة النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته وأسمائه وأحكامه، وفي الحكمة العمليّة[1] وهي علم الأخلاق، وسياسة البدن، وتدبير أمر الخلق المبلغ العظيم الذي لا يمكن للعقلاء الوصول إليه في مئين من السنين، ووصل هو إليه بغتة من غير تعلم ولا مخالطة لأحد معروف بالعلم.

الرابع: أنه نُقل عنه معجزات خارقة للعادة كانشقاق القمر وتسليم الحجر وانقياد الشجر إلى غير ذلك مما لا ينحصر.

الخامس: الاستدلال بسيرته وأوصافه التي تواترت إلينا وهي كثيرة:

أحدهما: ملازمة الصدق من أول عمره إلى آخره، فإن أحدا ما سمع منه كذبة قط. وقد اعترف له أعداؤه بذلك، وأيضا لو صدَرَ منه الكذب ولو مرة في عمره لنبزه أعداؤه بذلك.

وثانيها: ترك الدنيا والإعراض عنها وعن زخارفها على الدوام، حتى أن قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرئاسة لترك هذه الدعوة فلم يلتفت إليها.

---

(1) في ب: العلمية.

وثالثها: كان في أعظم الدرجات في السخاء حتّى أنه سبحانه قال له (ولا تبسطها كل البسط)[1]، وفي الشجاعة حتى أنه لم يفرّ قط في الحروب، ولا تزحزح للفرار، ولا همَّ به قط، ولا يزيده كثرةُ العدو وقلة من معه إلا قوة وزيادة شجاعة وإقدام.

ورابعها: أنه كان ﷺ في غاية الفصاحة والبلاغة حتى إن فصاحته قد أعيت بلغاء الخطباء من العرب العرباء ولذا قال عليه الصلاة والسلام: ‹أُوتيت جوامع الكلم›[2].

خامسها: أنه عليه الصلاة والسلام تحمّل في أداء الرسالة أنواعا من المشاق والمتاعب لايثبت معها إلا من هو على الحق من الله تعالى، وهو عليه الصلاة والسلام مع ذلك مصِرٌ على دعوى الرسالة ولم يظهر في عزمه فُتورٌ ولا في إصراره قصورٌ.

وسادسها: أنه عليه الصلاة والسلام كان مع أهل الدنيا في غاية الترفع ومع الفقراء والمساكين في غاية التواضع.

وسابعها: ماكان عليه الصلاة والسلام من حسن الخلُق حتى إنه لا يزداد مع الغضب إلاّ حِلمّا.

وثامنها: حسنُ ذاته الكريمة وماشتملت عليه من المحاسن التي هي خرق عادة ولم تُوجَدْ لبشر سواه.

وما أحسن قول عبد الله بن رواحة[3] الأنصاري رضي الله تعالى عنه في ذلك، يشير إلى محاسنه ﷺ خَلقًا وخُلقًا، وأنّها وحدها كافية في الدلالة على صدقه.

لوْ لَمْ تكن فيه آياتٌ مبينةٌ لكان منظرهُ ينبئك بالخبر

ولهذا أسلم أبو ذر[4] رضي الله تعالى عنه بمجرد رؤية ذاته عليه الصلاة والسلام، وقال: لما رأيت وجهه عرفت أنه ليس وجه كذاب، ولا خَفَاء أن مجموع هذه الأوصاف بل بعضها لا يكون لغيرِ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

(1) سورة الاسراء: 29. (2) متفق عليه.

(3) عبد الله بن رواحة بن ثعلبة أبو محمد الأنصاري شهد العقبة وبدرا واستشهد في غزوة مؤتة. ترجمته في تهذيب التهذيب 186/5، طبقات ابن سعد، سيرة أعلام النبلاء.

(4) جندب بن جنادة أبو ذر الغفاري صحابي قدم مكة وأسلم بعد البعثة، ولحق بالمدينة بعد الهجرة توفي في منفاه الذي أمره عثمان بالمقام به سنة 32 هـ.

ترجمته في طبقات ابن سعد – سيرة أعلام النبلاء. وتهذيب التهذيب 98/12، وانساب الأشراف 249/2، والاصابة 125/7.

وتاسعها: أنه عليه الصلاة والسلام [انتصب مع ضعفه «وقلة ذات يدِهِ، وعدَم المُلك في آبائه»[1]، وقلة أعوانه وأنصاره، حزبًا لجميع[2] أهل الأرض، «ذات الطول والعرض»[3] آحادهم وأوساطهم وأكاسرتهم وجبابرتهم، فقلل[4] آراءهم وسفّه أحلامهم، وأبطل «مُلكهم»[5] وهدم دولهم[6] وظهر دينه عليه الصلاة والسلام كما وعده ربُّه تعالى[7] على جميع[8] الأديان، وزاد على مرّ الأعصار والأزمان، وانتشر في الآفاق والأقطار، وشاع في المشارق والمغارب من غير أن يقدر الأعداء مع كثرة عددهم، وقوة[9] عددهم وشدة شوكتهم «وحدَّة شكيمتهم»[10] من فرط حميتهم وعصبيتهم، وبذلهم غاية الوسع في إطفاء أنواره، وطمس آثاره، على إخماد شرارة من ناره. فهل يكون ذلك «على القطع»[11] إلا بعون إلهي وتأييد سماوي؟ «وليس لما تبنيه يدُ الله هادمُ»[12].

وعاشرها: أنه عليه الصلاة والسلام ظهر في زمان أحوج ماكان الناس فيه إلى من يهدي إلى الصراط[13] المستقيم. ويدعو إلى الدين القويم. وينظم الأمور، ويضبط حال الجمهور، لكونه زمان فترة من الرُسُل، وتفرق السُبُل، وانحراف في الملل، «واختلاف»[14] للدُّول، واشتعال للضلال، واشتغال بالمحال. فالعرب «على بكرة أبيها عاكفة»[15] على عبادة الأوثان، ووأد البنات، وادعاء كثير منهم أن الملائكة «هم»[16] «لله جل وعز بنات»[17] «والفرسُ مع كثرتها كثرة الحصى دائمة على إيقاد»[18] النيران، «واتخاذها آلهة من دون الرحمن وإباحتها»[19] وطء

(1) لم يرد النص في شرح المقاصد (39/5).
(2) في المصدر السابق لم ترد كلمة «جميع».
(3) لم ترد الجملة في المصدر السابق.
(4) في المصدر السابق «فضلل».
(5) في المصدر السابق «مللهم».
(6) في ج وفي المصدر السابق «دولهم».
(7) لم ترد الجملة في المصدر السابق.
(8) لم ترد الجملة في المصدر السابق.
(9) لن ترد الجملة في المصدر السابق.
(10) لم ترد الجملة في المصدر السابق.
(11) لم ترد الجملة في المصدر السابق.
(12) لم ترد الجملة في المصدر السابق.
(13) في المصدر السابق «الطريق».
(14) في المصدر السابق «واختلال».
(15) لم يرد في المصدر السابق.
(16) ساقط من ب.
(17) لم يرد النص في شرح المقاصد 40/5.
(18) في المصدر السابق على تعظم،
(19) لم يرد في المصدر السابق.

الأمهات، «وتحليلها نكاح الأخوة للأخوات»[1] والأتراك[2] «جاهدةٌ جهدها في»[3] تخريب البلاد. وتعذيب العباد. والهند «جاثمة» على عبادة البقر، والسجود للحجر والشجر. واليهود «قد أولعت»[4] بالجحود «واخماد الحق، وتمسّكت بحب الرياسة وقول الباطل، واعتقاد الجسمية والصورة، ونحوهما لمن تنزه عن النقائص، وسمات الخلق، وتدَيَّنت بالغش، حتى في تبديل الدين، والشرائع، وصفات الرُسُل، وسيرها. وما تقرّر من عصمتها التي كانت مكتوبة عندهم في الألواح والورق»[5]. والنصارى أصبحت حَيارى سكارى][6] في خبط عظيم، وتناقض يلعب بعقولها الشيطان الرجيم، حتى تجرأت ونسبت الولد للمولى الذي جل أن يكون والدًا أو مولودًا.

وثلَّثت الآلهة وفاهتْ بهذيان، لا يرضى به ذو عقل، وأمست لغير مولانا جل وعز رُكعا وسجودًا.

وهكذا سائر الفرق كل يخُوضُ في أودية الضلال، قد غمرته لُجج الجهالات وتخليطات الخيالْ. وبلغت أنواع الشرور حدَّها وتناهى في الأرض الباطلُ وكَمَلْ، وعمَّ الامصارُ والقرى والبرّ والبحر والسهل والجبل. ولا شك أنه قد أُلِفَ من عادة مولانا الكريم جل وعز أن عباده إذا بلغوا هذا المبلغ في الفساد المتناهي المبين، يبعث إليهم بمحض فضله من يجدد لهم ماعمي عنهم من أمر الدين، ويرسل حينئذ الرسل رحمة للعالمين، كما قال جل من قائل **﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِرِينَ ومُنْذِرِينَ﴾**[7] ومن المعلوم ضرورة أنه لم يظهر أحدٌ أسس الله تعالى به منهدم هذا البيان. سوى سيدنا ومولانا محمد ﷺ أفيليَق أن يختلف بعد في

(1) لم يرد في المصدر السابق.
(2) في المصدر السابق «والترك».
(3) لم يرد في المصدر السابق.
(4) لم يرد في المصدر السابق.
(5) لم يرد في المصدر السابق.
(6) النص في شرح المقاصد (40/5) بتصرف.
(7) سورة البقرة: 213.

رسالته اثنان؟ فهو الذي أصلح الله تعالى به ما فسد من شأن الناس، وميز به الحقَّ من الباطل، وأشاد به الدين الحقَّ على أمْتَنِ أساس، وانجلى به عن القلوب ظلماتها، وأنفذت به من لجج الفساد، وطلعت على آفاقها شموس المعارف، وانتشرت بركةُ أنواره في البلاد والعباد، وارتجتِ الأرض بذكر الله تعالى حق ذكره، وظهر سفهُ من أسند على سبيل الحقيقة أثرًا من الآثار إلى غيره، وارتفعت بتحميده جل وعلا وتمجيده وتوحيده وتقديسه، عن سمات الحدوث والافتقار الأصوات في المساجد والصوامع والمنابر، ونبعت ينابيع الحِكَم الجمَّة والمعارف النورانية وفاضت على القلوب والألسنة، حتى امتلأ ببعضها مالا يحاط به، ولا يحصى من عدد الأوراق والدفاتر، فلمولانا جل وعلا الحمدُ على نعم عجَز عن إحصاء القليل منها الأوائل والأواخر، وعلى نبيه ومصطفاه من خلقه الذي أنعم جل وعلا به علينا، بمحض فضله سيدنا ومولانا محمد ﷺ، أفضل الصلوات وأكمل التحيات، ما استمدت[1] لإشادة محاسنه، وإفادة معارفه الأقلام من المحابر.

وأما الدليل النقلي على نبوءة سيدنا ومولانا محمد ﷺ، فهو نصه تعالى على نبوءته في الكتب الماضية، وذكرُ الانبياء له، وإيصاؤهم على اتباعه، وهذا الدليل وحده كاف على إثبات نبوءته عليه الصلاة والسلام بدون المعجزة، فإنّ شهادة من ثبتت نبوءته لأحد بالنبوءة دليل قاطع على ثبوت نبوءته، وإن لم تظهر معجزة على يده، وقد تواتر عن الأحبار الأخبار عن كتبهم وأنبيائهم بنبوءة سيدنا ومولانا محمد ﷺ قبل مبعثه، معينين اسمه، وبلده، وصفَتَه، وأيضا فلم تزل نصوص نبوءته ﷺ، والحمد لله على ذلك موجودة في التوراة، والانجيل، والزبور، إلى الآن، مع مبالغة الكفرة في تبديلها، وذلك يدل على عظيم اعتناء الله تعالى بأمره ﷺ فيها، وكثرة ترديد ذكره عليه الصلاة والسلام فيها على وجه لا يزيل جميعه التبديل، وقد أطلع علماؤنا رضي الله تعالى عنهم على كثير من تلك النصوص فيما بأيدي اليهود والنصارى من الكتب الآن، وهي نصُوصٌ كثيرة جدا، نذكر بعضها.

(1) في ج استمرت.

[أما في التوراة، ففي السّفر الخامس منه: جاء الله من طور سيناء وأشرق من ساعير[1] واستعلن من جبال فاران، (وذلك كناية)[2] عن إنزال الله تعالى التوراة على موسى عليه السلام بطور سيناء، والإنجيل على عيسى عليه السلام بساعين][3] وهو من جبال الشام، [وأنزل القرآن على سيدنا ومولانا محمد ﷺ بفران[4] فإن فران هو مكة أو طريق قريب منها][5] ومعنى جاء الله جاء شرعه ودينه الحق، وانظر كيف عبر في التوراة عن ظهور دين نبينا ومولانا محمد ﷺ بالاستعلان، إشارة إلى كثرة معجزاته وإظهار دينه على الأديان كلها، وانتشاره وبقائه إلى أن تقوم الساعة.

[ومنها ماجاء في السفر الخامس منه أيضا أنه تعالى قال لموسى عليه السلام: إني مقيم (لبني اسرائيل)[6] نبيا من بني إخوتهم مثلك وأجري قولي في فيه، ويقول لهم ما آمرهم به، والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي، فأنا انتقم منه، والمراد بيني إخوة بني إسرائيل بنو إسماعيل[7]][8] إذ إسرائيل من ولد إسحاق[9] أخي إسماعيل عليهم السلام، ولم يبعث من ولد إسماعيل بعد موسى عليهما السلام غير سيدنا ومولانا محمد عليه الصلاة والسلام[10].

فإن قلت: قوله في التوراة إني مقيم لبني إسرائيل نبيا من بني إخوتهم، يقتضي أن يكون هذا النبي من أولاد قوم يشاركون بني إسرائيل في الانتساب إلى أبيهم

---

(1) هكذا في النسخة - أ - وفي ب: ساغين. وفي النسخة ج: ساغيز، مع التنبيه أن النسخة ب كتبت أول الأمر ساغيز وأصلحت بعد النسخ بساغين وفي شرح المقاصد 40/5 تحقيق د: عبد الرحمن عميرة بسعير. وفي نسخة المكتبة الوطنية تحت رقم 2178 والمنسوخة سنة 884 هـ «ساعين».

(2) في المقاصد «يريد الاخبار».

(3) النص في شرح المقاصد (42/5).

(4) في ب زيادة كلمة «فاران» وفي المقاصد (42/5) «مكة» بدل فاران وقال التفتزاني فإن فاران بطريق مكة...

(5) النص في شرح المقاصد (42/5).

(6) لم يرد في المصدر السابق.

(7) اسماعيل بن ابراهيم الخليل عليهما السلام وإليه ينتهي نسب نبينا محمد ﷺ.

(8) النص في شرح المقاصد 42/5.

(9) اسحاق بن ابراهيم الخليل عليهما السلام.

(10) من هنا تبتدئ الزيادة الموجودة في ج.

إسرائيل الذي هو يعقوب عليه السلام، إذ هو المذكور هنا من آبائهم، ونبينا ومولانا محمد ﷺ ليس من بني إخوة بني إسرائيل، بل هو من أولاد عمهم إسماعيل فلا حجة إذًا في هذا النص على ثبوت نبوءة سيدنا ونبينا ومولانا محمد ﷺ، وإنما تكون الحجة فيه لو قال إني مقيم لبني إسرائيل نبيا من أولاد عمهم، وهو إسماعيل عليه السلام. قلت: وليس المراد ببني إسرائيل الذي يقام لهم النبي من بني إخوتهم بعضهم أو فريق منهم منصوص، فيقام لهم النبي من البعض الآخر، والفريق الآخر الذين هم بنوه إخوة ذلك البعض المخصوص أو الفريق المخصوص لاشتراك جميعهم في الانتساب إلى إسرائيل عليه السلام، وإنما المراد جميع بني إسرائيل الموجودين بعد موسى عليه السلام، سيبعث الله نبيا من بني إخوتهم فنقول لا يخلو إما أن يكون هذا المبعوث إليهم من قوم يشاركون بني إسرائيل في أبيهم المذكور، وهو إسرائيل أو يكون من قوم يشاركون في أب آخر كإبراهيم عليه السلام، أو يكون من قوم يشاركون في أب دون إسرائيل عليه السلام، ولاشك أن القسم الأول باطل ولو كان هذا النبي من ذرية إسرائيل عليه السلام لما كان من بني إخوة إسرائيل، بل هو قطعا من بني إسرائيل الذين أقيم لهم النبي فيلزم أن يكون هذا النبي أقيم لنفسه، وأن يكون من أبناء أخي نفسه، لأن بني إسرائيل المذكورين في نص التوراة عام على ماتقدم، والعام كلية، فالمعنى إذًا إني مقيم لكل واحد من بني إسرائيل، نبيا يكون من بني إخوته، وإذا كان كذلك قطعا إن هذا النبي ليس من بني إسرائيل وإذا لم يكن من بني إسرائيل لزم ألا يكون من ذرية إسرائيل، ولا من قوم يشاركونهم في انتساب إلى بني إسرائيل عليه السلام، وإلا كان هو أيضا منتسبا إلى بني إسرائيل عليه السلام، فيكون من جملة بني إسرائيل وهو باطل على ما تقدم.

والقسم الثالث أيضا باطل مثل مابطل به الأول، لأن النبي المشارك لبني إسرائيل في أب دون إسرائيل يلزم أيضا أن يكون من بني إسرائيل فلا يكون من بني إخوتهم، وإذا بطل القسم الأول والثالث تعيّن القسم الثاني، هو أن يكون هذا النبي من بني إخوة بني إسرائيل بمعنى أنه من قوم شاركوا بني إسرائيل في الانتساب إلى

أب فوق إسرائيل عليه السلام، ولم نجد بالاستقراء التام العام القطعي نبيا بعثه الله بعد موسى عليه السلام لجميع بني إسرائيل، كما بعثه لغيرهم من الجن والإنس، وهو من قوم يشاركون بني إسرائيل في الانتساب إلى أب لهم فوق إسرائيل عليه السلام غير نبينا ومولانا محمد ﷺ، فإنه عليه الصلاة والسلام من أبناء العرب الذين هم أولاد إسماعيل عليه السلام، إخوة بني إسرائيل، ليس هو من بني إسرائيل وقد أقامه الله تعالى بعد موسى عليه السلام نبيا لجميعهم، كما أقامه لغيرهم. وأما كل من بعثه الله بعد موسى إلى بني إسرائيل من الأنبياء غير نبينا عليه الصلاة والسلام وكذا داود[1]، وسليمان[2]، وزكريا[3]، ويحي[4]، وعيسى عليهم السلام فهم من جملة بني إسرائيل، وليسوا من بني إخوة جميع بني إسرائيل فليسوا إذًا مرادين بنص التوراة قطعا، ومثار الغلط عن السائل توهمه عدم العموم في بني إسرائيل المقام لهم النبي، وحكمة العدول في نص التوراة على أن يقول نبيا من أبناء عمهم إلى قوله نبيا من أبناء إخوتهم لتسكين حميتهم واستعطافهم، فهم لقبول ماجاءهم به نبينا عليه الصلاة والسلام، لكنه حين جعل من أبناء إخوتهم فمن لازمه أنهم أعمام له، والعم كالأب كما قال عليه الصلاة والسلام في العباس هو أحد أبائي، وقال تعالى ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ﴾ إلى قوله ﴿إِلَهًا واحِدًا ، ونحنُ مُسْلِمُونَ﴾[5]، فسمى أبناء يعقوب إسماعيل باليعقوب مع أنه عم لأن العم أب فكأنه تعالى يسهل على بني إسرائيل اتباعهم لنبينا عليه الصلاة والسلام، فإنه إنما بعث من هو في مقام ولدهم، إذ هو من بني إخوتهم وهم كالآباء له، إذ هم أعمامه والعم كالأب والأنساب لايأنف من رئاسة ولده ولا يكرهها ولا يأنف من متابعة ولده واهتدائه به، ولو قال من بني إسرائيل عمهم لتحركت أنفتهم واشتغلت عصبيتهم، إذ ان العم يأنف من ترأس بني عمه، ومن متابعة له، فهذا سر

---

(1) أحد رسل بني اسرائيل.
(2) أحد رسل بني اسرائيل.
(3) أحد رسل بني اسرائيل.
(4) أحد رسل بني اسرائيل.
(5) سورة البقرة: 133.

التعبير في نص التوراة بين الأخوة دون بني العم والأمر في ذلك جلي لمن هداه الله بفضله][1]. قلت وليس في قوله تعالى إني مقيم لبني إسرائيل مايقتضي انحصار بعثته ﷺ لهم فقط، إذ ليس في اللفظ شيء من أدوات الحصر، وإنما عينوا بالذكر دفعًا لما يتوهم أن شريعته وبعثه ﷺ إنما هو لغيرهم ممن لا كتاب لهم ولا شرع.

أما أهل الكتاب فهم مستغنون بكتابهم وشرعهم، فنبه لفظ التوراة على أن أهل الكتاب[2] هم أول من يدخل في تكاليف شرعه ﷺ، وأنه لابقاء لشريعتهم عند مجيء شريعته ﷺ، الناسخة لكل شريعة قبلها. قال بعض علماء قرطبة ناظرني يوما أحد أحبار اليهود، وأهل الذكاء منهم في هذا، فسردت عليه هذا النص من التوراة، فقال هذا كله صحيح، لا أجد اعتراضا عليه، غير أنه قال تعالى سأقيم لبني إسرائيل، ولم يكن محمد ﷺ رسولا إلا إلى العرب. فقلت له ما على الأرض من يجهل أمر محمد ﷺ وأنه بعث إلى الاحمر والأسود، والحرّ، والعبد، والذكر، والأنثى، والجن، والإنس، وهذا كتابه ينطق أنه مبعوث إلى الخلق كافة، فقال ذلك الحبر: ما يمكنني، ولا غيري دفع ذلك، وبذلك أخبرنا أسلافُنا اليهود عنه، أنه قال بعثت إلى الخلق كافة. إلا فرقة من فرق اليهود يقال لها العيسوية تقول بنبوءته ومعجزاته، وتنكر أنه بُعث إلى غير العرب، ولسنا على شيء مما هم عليه، ثم عطف على يهودي[3] على جنبه وقال له: نحن قد جرى نشأتنا على اليهودية، والله ما أدري كيف يكون الخلاص من أمر هذا العربي؟

[ومنها ما جاء في السفر الأول من التوراة أنه تعالى قال لإبراهيم[4] عليه السلام، إن هاجر[5] تلد، ويكون من ولدها من تكون[6] يده فوق الجميع، ويد الجميع

---

(1) النص المحصور بين المعقفين ورد في ج وبقية الأصول لم يرد فيها. وفي نسخة المكتبة الوطنية لم يرد فيها. وإنما الحق في الهامش بخط غير خط الناسخ والظاهر أنه من زيادة القراء أو من تأليف آخر للسنوسي والحق في هذا الكتاب، ورأيت أنه من الأحسن تركه كما هو في ج تعميما للفائدة. «والله أعلم».

(2) ساقط من ج. (3) في ب وج «إلى».

(4) ابراهيم عليه السلام إليه ينتهي نسب سيدنا محمد ﷺ.

(5) هاجر أم اسماعيل بن ابراهيم الخليل عليهما السلام تركها الخليل مع ابنها في مكة وسط قبيلة جرهم.

(6) ساقط من شرح المقاصد 42/5 تحقيق د: عبد الرحمن عميرة.

مبسوطة إليه بالخشوع][1]، ولا خفاء أنه لم يكن من ولد هاجر من يده فوق الجميع غير سيدنا ومولانا محمد ﷺ، فإنه بعث إلى أهل الأرض كافة، وأظهر الله دينه على الأديان كلها، وأذعن له جميع أهل الأرض، وبسطوا أيديهم إليه بالذلة والخشوع، بعدما كانت اليد لولد إسرائيل الذي هو يعقوب بن إسحاق عليهما السلام إذ أكثر الأنبياء من ولده.

[أما الانجيل فمنها ما ورد في الصحف[2] الرابع عشر، أنا أطلب لكم إلى أبي حتى يمنحكم ويعطيكم بارَ قليطا ليكون معكم إلى الأبد. والبار قليط روح الحق واليقين][3]. ومعنى قوله إلى أبي إلى ربي وإلهي. [وفي الخامس عشر منه، فأما بار قليط روح القدس الذي يرسله أبي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الأشياء وهو يذكركم ماقلتُ لكم. ثم قال وإني أخبرتكم بهذا قبل أن يكون حتى إذا كان ذلك تُؤمنوا به.

قوله باسمي يعني بالنبوءة، ومعنى البارقليط النبي كاشف الخفيات][4]. ومعنى كونه ﷺ روحُ الحق واليقين، وروح القسط[5] أي العدل. إن هذه الأشياء كالميت لا حراك لها، بل هي مدفونة خفية لايُعَّول عليها قبل بعثه ﷺ. والبار قليط وهو نبينا محمد ﷺ إذ أُبْعث، هو كالروح لها، تنتعش ببعثه عليه الصلاة والسلام وتظهر ظهور الأحياء، ولاشك أن الذي أحيى الله تعالى به الحق واليقين والعدل، ويبقى شرعهُ مع الخلق إلى الأبد بعد عيسى عليه السلام، وبعدما خمد الحق من الأرض وأحيي الباطل وانتشر، إنما هو خاتم النبيئين، ومن هو رحمة لجميع العالمين سيدنا ونبينا ومولانا محمد ﷺ.

---

(1) النص في المصدر السابق (42/5) وفي الشفاء (264/3).
(2) في شرح المقاصد (42/5) «الصحاح».
(3) النص في المصدر السابق (22/5) وفي شرح الشفاء لعلي القارئ (264/3).
(4) النص في المصدر السابق (22/5) وفي شرح الشفا لعلي القارئ (264/3).
(5) في ب «القدس».

[وفي الصحف السادس عشر من الإنجيل أقول لكم الآن حقا[1] إن انطلاقي عنكم خيرٌ لكم فإن لم انطلق عنكم إلى أبي لم يأتكم البار قليط، وإن انطلقت أرسلت به إليكم، فإذا ما جاء هو يفيد أهل العالم ويدينُهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر، ثم قال: إذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويدبركم بجميع الخَلْق[2] لأنه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه][3].

قلت معنى انطلاق عيسى عليه السلام إلى أبيه أي ربه جل وعز، انطلاقة إلى محل كرامته ورفعته، والاستراحة من الناس، بتوجيه القلب إلى محض الجولان في جلال الله تعالى وعظمته، على حد قوله تعالى في القرآن له عايه الصلاة والسلام: ﴿إنّي مُتوفّيك ورافِعُكَ إليّ ومُطهِّرِكَ من الذينَ كَفَرُوا﴾[4] ومعنى إرساله نبينا محمد ﷺ أنه يتسبَّب في ذلك برغبته إلى الله تعالى، أو لما علم أن بعث سيدنا ومولانا محمد ﷺ، إنما يكون بعد رفعه وتغييبه عن الناس، كان رفعه من أَمارات بعثه ﷺ فأسند إرساله إلى نفسه بهذا المعنى.

وفي الإنجيل أيضًا إن المسيح قال للحواريين من أبغضني فقد أبغض الرب، ثم تمادى إلى أن قال: فلا بدّ أن تتم الكلمة التي في الناموس، لأنهم أبغضوني مجانا، فلو قد جاء المُنحمنا هو الذي يُرسله اللهُ إليكم من عند الرب روح القسط، فهو شهيد عليَّ، وأنتم أيضا، لكنكم قديما كنتم معي، هذا قولي لكم لكي لاتشكوا إذا جاء، والمنحمنا بلسان السريانية، وهو بالرومية البار قليط - وبالعربية محمد ﷺ.

وفي الإنجيل أيضا عن المسيح أنه ضرب مثلا للدنيا فقال: مثل الدنيا كمثل رجل اغترس كرما ومضى على ذلك، ثم ضرب مثلا للأنبياء ولنفسه في كلام كثير، ثم لسيدنا ومولانا محمد ﷺ، وجعله الموكل الآخر بالكرم، وأفصح عن أمته ﷺ فقال: أقول: إنه سيزاح عنكم ملك الله تعالى وتعطاه الأمة المطيعة العاملة، ثم

---

(1) زيادة من المقاصد 43/5.

(2) في المصدر السابق الحق.

(3) النص في المصدر السابق (43/5) وفي الشفاء للقاضي (62/3) ولعلي القارئ.

(4) سورة آل عمران: 55.

ضرب مثلا بصخرة. وقال من سقط على هذه الصخرة سيُكْسَر، ومن سقطت عليه سيهشّم، يريد بذلك سيدنا محمد ﷺ، ومن ناوأه وحاربه أظهره الله عليه.

[وأما الزبور ففيه قوله تعالى خطابا لسيدنا ومولانا محمد ﷺ وسلم تقلد أيها الجبار السيف، فإن ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة[1] يمينك، وسهامك مسنونة، والأمم يخرون تحتك][2].

قلت ومعنى يخرون تحتك أنهم يذلون له حتى يدخلوا في الإسلام طوعا أو كرها أو يؤدوا الجزية عن يد وهم صاغرون.

وفي الزبور أيضا يقول الله لداود عليه السلام سيولد لك ولدٌ أدّعى له أبا ويدعى لي ابنا، [فقال داود عليه السلام اللهم: ابعث جاعل السنة كي يعلم الناس أنه بشر][3]، وهذا الولد الذي ولد لداود عليه السلام بتلك الصفة المذكورة هو عيسى عليه السلام، ولم يبعث الله بعده جاعل السنة وخامل البدعة، وكاشف الغمة، إلا نبينا ومولانا محمدا ﷺ، فأَعلم الناس أن عيسى عليه السلام عبد الله تعالى ورسوله، وأنه لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربُون، وأنه ما كان للرحمن أن يتخذ ولدا إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا. وأن مولانا جل وعز أحدٌ صمدٌ لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد.

وقد وقع في الإنجيل التي هي بأيدي الكفرة اليوم نظير هذا الذي وقع في الزبور، يقول فيه (عيسى) عليه السلام، اللهم ابعث البار قليط ليعلم الناس أن ابن الإنسان بشرٌ. وقال أشعيا النبي عليه السلام حاكيا عن الله تعالى عبدي الذي سرَّت به نفسي أُنزل عليه وحيي فيُظهر في الأمم عدلي، يوصي الأمم بالوصايا لا يضحك ولا يسمع صوته في الأسواق، ويفتتح[4] العيون العور، ويُسمع الآذان الصُّم، ويحيي القلوب الغلف، وما أعطيه لا أعطيه غيره، أحمد يحمد الله حمدا، ثم

---

(1) في شرح المقاصد (43/5) بهيئة وهو تصحيف.

(2) النص في المصدر السابق (43/5).

(3) النص في المصدر السابق (43/5).

(4) في ب يفتتح.

أشار إلى بلده مكة، فقال تفرح البرية وسكانها يهللون الله على كل شرف، ويكبرون على كل رابيَة لا يضعف، ولا يغلب، ولا يميل إلى الهوى ولا يُسمع في الأسواق صوتُه، ولا يذل الصالحين الذين هم كالقصبة الضعيفة، بل هو يقوي الصّادقين، وهو ركنٌ للمتواضعين، وهو نور الله الذي لا يُطفى ولا يخصم حتى تشبثت في الأرض حجتي، وينقطع به العذر، وإلى توراته ينقاد الحق، فانظر إلى هذا التصريح العظيم بنبينا ومولانا محمد ﷺ من غير ما وجه منها قوله يوصي الأمم فإن هذا يقتضي أنه بُعث لجميع الأمم ولم يثبت ذلك إلا لسيدنا ومولانا محمد ﷺ.

وفي الإنجيل أن المسيح عليه السلام قال: إني لم أبعث إلى الأجناس وإنما بعثت إلى الغنم الرابضة من نسل بني إسرائيل، ومنها قوله: أحمد يحمد الله، فهذا تصريح باسمه. ومنها قوله: تفرح البريّة وسكانها إلى آخر ما ذكر من أوصافها، ولا خفاء أنها أوصاف مكة التي بُعث منها سيدنا ومولانا محمد ﷺ على القطع، إلى غير ذلك ممّا ذكر من أوصافه التي أشتهر بها ﷺ بلا منازع.

وفي صحف أشعيا[1] عليه السلام لتفرح أرض البادية العطشى، ولتبتهج البراري والفلوات، لأنها ستعطى بأحمد محاسن لبنان، وكمثل حسن الدساكر والرياض، فانظر أيضا إلى هذا التصريح الواضح باسمه، وبما أكرم الله تعالى به بلده مكة، بسبب بركة وجوده ونشأته فيها، وبعثه منها، ومعنى كونه عطشى أي من الرسل والأنبياء عليهم السلام، لأن بَلَد مُعظمهم الشام، ومكة كانت مهملة من النبوءة من عهد إسماعيل عليه السلام، فأعطى الله سبحانه وتعالى لمكة ببعث أشرف الخلق منها ﷺ محاسن لبنان من جباله.

وفي صحف أشعيا أيضا عليه السلام أتت أيام الافتقاد، أتت أيام الكمال، ثم قال لتعلموا يابني إسرائيل الجاهلين إن تسمُّوه ضالا، هو صاحب النبوءة، تفترون ذلك على كثرة ذنوبكم وعظم فجوركم.

(1) أحد أنبياء بني اسرائيل.

وفي صحف (حزقيال)[1] النبي عليه السلام يقول عن الله تعالى بعدما ذكر معاصي بني إسرائيل وشبّهَهُم بكرمة وهي شجرة العنب، وقال: لم تلبث تلك الكرمة أن قلعت بالسخطة ورمي بها على الأرض، وأحرقت السمائم ثمارها، فعند ذلك غُرس غرسٌ في البدو وفي الأرض المُهملة العطشى، وخرجت من أغصانها الفاضلة نارٌ أكلت تلك الكرمة حتى لم يوجد فيها غُصنٌ قويٌّ ولا قضيب. فاعتبر هذا التصريح العظيم به ﷺ، وبصفة بلده مكة، والتصريح بما وقع له ﷺ مع اليهود بني إسرائيل من تمكينه تعالى له عليه الصلاة والسلام منهم بالقتل الذريع، والسبي، والإذلال لهم بضرب الجزية في جميع بلاد الإسلام.

وفي صحف (دانيال)[2] النبي عليه السلام، وقد نعت الكذّابين، وقال فيه: لاتمتد دعوتهم ولا يمتد قربانهم، وأقسم الرب بساعده لايظهر الباطل ولا تقوم لمدع كاذب دعوةٌ أكثر من ثلاثين سنة، فاعتبر من هذا الكلام عَدَم طول دعوة الكاذب أكثر من ثلاثين، وهذه دعوة سيدنا ونبينا ومولانا محمد ﷺ قائمة ظاهرة والحمد لله قريبا من تسع مائة سنة، وهي بفضل الله تعالى باقية إلى يوم القيامة، ومعنى أقسم الرب بساعده أنه أقسم بقدرته على حد قوله تعالى: ﴿**وَمَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِيَّ**﴾[3] أي بقدرتي.

وقال أيضا دانيال النبي عليه السلام وقد سأله الملك بُخْت نَصَّر[4] عن منامة رآها وطلبه أن يخبره بها ويفسرها، فقال له دانيال عليه السّلام: أيها المَلك رأيت صنما بارع الجمال، أعلاه من ذهب ووسطه من فضة، وأسفله من نحاس، وساقه من حديد، ورجلاه من فخار، فبينما أنت تنظر إليه قد أَعْجَبَكَ إذ نزل حجرٌ من السماء فكسره، وضرب رأس الصنم فطحنه حتى اختلط ذهبه، وفضته، ونحاسه، وحديده، وفخاره، ثم إن الحجر ربا وعظُم حتى ملأ الأرض كلّها، فقال له بُخْت

(1) أحد أنبياء بني اسرائيل.

(2) أحد أنبياء بني اسرائيل.

(3) سورة ص: 75.

(4) بخت نصر أحد ملوك بابل عاش في القرن السادس قبل الميلاد «قصة الحضارة».

نَصَّر صدقت، فأخبرني بتأويلها، فقال دانيال عليه السلام: أما الصنم فأمم مختلفة في أول الزمان، وفي وسطه وآخره فالرأس من ذهب أنت أيها الملك، والفضة ابنك من بعدك، والنحاس الروم، والحديد الفُرس، والفخار أمتان ضعيفتان تملُكها امرأتان باليمن والشام، والحجر النازل من السماء دينُ نبي، وملكٍ أبدي، يكون في آخر الزمان، يغلب الأمم كلها، ثم يعظم حتى يملأ الأرض كلها كما ملأها ذلك الحجر.

فأنظر هذا التصريح الجليّ المطابق بسيدنا ومولانا محمد ﷺ، إذ هو الذي بُعث في آخر الزمان، وهو الذي نبُوءته ومُلكه أبديٌّ إلى قيام الساعة، إذ «لانبي بعده» ﷺ، ولا نسخ لشرعه الشريف، مابقيت الدنيا، وهو الذي بُعث إلى جميع الأمم، وظهر عليها كلها وخَلَطَ بين أجناسها، وجعلها على اختلاف أديانها واختلاف لغاتها جنسا واحدا، وعلى لغة واحدة، ودين واحد، إذ كلهم يقرأون[1] بلغة العرب، وبها يُصلون إلى غير ذلك، وكلهم يدينون بدين واحد، وهو دينُ الإسلام.

وبالجملة فنصوص الكُتُبِ السابقة، الدالة على ثبوت نبوءة سيدنا ومولانا محمد ﷺ، وتعظيم شأنه، وايصاءات الأنبياء الماضين عليهم السلام على اتباعه ونصرته، وإشادتهم بذكره، وتبشيرات الأحبار به، وهتف الكهنة والجان به قبل البعثة. لا يكاد ينحصر، وثبوت رسالته وشرفه على كل ما خلق الله تعالى أجلى من الشمس، نسأله سبحانه بجاهه ﷺ عنده أن يجعلنا دنيا وأخرى من خيار أمته المتبعين لسننه بلا محنة.

---

(1) في ج يقرأون «القرآن».

فصل

فــي جــواز خَــرقِ الــعَــادةِ كَــرَامَــةً لــلأولــيَــاءِ الــسَّــادةِ

* * * * *

225 إنَّ الكرَمَاتِ لِلْقومِ الأولَى وصَلُوا أَعلى مَقَام تُقىَ ممَّا يَنَالُ ولِ

226 صَدِّقْ بهَا خَارِقًا والسِّحْرُ يُشبِهُهَا حَقِيقَةً عندَنَا قدْ قِيلَ بالحِيَلِ

227 لأنَّهَا عندنَا تمتازُ عنهُ بمَا يُبدِيهِ وصفُهُمَا بالشّبهِ والمثَلِ

228 إذْ حَالَةُ السّحرِ لا تَخفَى فَضاحِبُهَا عَلَى سَبِيلِ قَوِيمٍ غيرُ مشتَمِلِ

229 وذُو الوِلايَةِ لا تَخفَى فصاحِبُها (1) مَعَ الشرِيعَةِ لا يَنفكُّ مِنْ وَجَلِ

230 كذاكَ عن مُعجزَاتِ الرُّسْلِ مَيّزهَا فرقُ التَّحدِّي وذَا عندَ الجميعِ جَلِ

231 مَعَ أنَّهَا عندهُم جَاءَتْ مؤكّدةً لِلْمُعجِزَاتِ تُبِينُ الصِّدقَ لِلرُّسُلِ

232 فِي آلِ عِمرانَ ثم الكهْفِ قد ثَبَتَتْ والنَّملُ يُبدِي صَحِيحَ النَّقْلِ مِنْ قِبَلِ

ش - لما فرغ المؤلف رضي الله عنه مما يتعلق بإثبات رسالة الرسل عليهم الصلاة والسلام، تكلم هنا على ما يظهر على يد من صدق في اتباعهم ظاهرا وباطنا من أولياء الله تعالى، ولا بدّ في شرح هذا الفصل من تحقيق مسائل:

الأولى: في حقيقة الولي، والكرامة وما يتعلق بذلك.

الثانية: في حكم الكرامة باعتبار الجواز والوقوع، وما يتعلق بذلك.

الثالثة في الولي هل يمكن أن يصل في ولايته إلى درجة النبوة أم لا؟

الرابعة: في حقيقة السحر وما يتعلق بذلك.

أما المسألة الأولى:

فقال التفتزاني في شرح المقاصد له، حقيقة الولي: [هو العارف بالله تعالى وصفاته؛ المواظبُ على الطاعات المجتنب عن المعاصي، المعرضُ عن الانهماك في

---

(1) هكذا في جميع الأصول: وفي هامش النسخة «أ» تصحيح على خط الناظم مفاده خ «ذو جد وذو عمل» والتصحيح بخط الناسخ.

اللّذات والشهوات، وكرامتُهُ ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوة النبوُة، وبهذا تمتاز عن المعجزة وبمقارنة الاعتقاد (الصحيح)[1]، والعمل الصَّالح والتزام متابعته النبي ﷺ (وتمتاز)[2] عن الاستدراج (والسحر)[3]. وعن مؤكدات تكذيب الكذابين، كما روي أن مُسيلمة دعا لأعور أن تصير عينُه العوراء صحيحة، فصارت عينه الصحيحة عوراء، ويسمى هذا إهانة، وقد تظهر الخوارق من قبل العوام المسلمين، ليخلصهم الله تعالى بها من محن الدنيا ومكارهها، وإن لم يتصفوا بالولاية، وتسمى هذه الخوارق الظاهرة على أيديهم معونةً][4].

قلت: وقد قدمنا عند التحدُّث في معجزات الأنبياء أن الخوارق تنقسم إلى سبعة أقسام: [معجزة، وكرامة، ومعونة، وإرهاص، وإهانة][5]، واستدراج، وابتلاء، وقد عرف الشيخ ابن عرفة[6] في (شامله) الكرامة بأنها: ظهور غير معتاد من ذي صلاح غير نبي عنده ولا بعده، فقوله [حد الكرامة][7] من ذي صلاح مخرج للسحر والإهانة، وما ذكر بعدها. وقوله غير نبي عنده أي عند ظهور غير معتاد مخرج للمعجزة، وقوله ولا بعده مخرجٌ للإرهاص، وهو ما يظهر من الخوارق على يد النبي قبل أن يتنبأ. وقد عرفه ابن عرفة بنحو هذا فإنه عنده عبارة عن ظهور غير معتاد من ذي صلاح غير نبي عنده، لكن بعده. وظاهر كلام التفتزاني أن الإرهاص ما يتقدم من الخارق قبل النبوءة دالا عليها، سواءٌ تقدم ذلك الخارق من النبي أو من غيره، ولهذا جعل [النور الظاهر في جبين عبد الله[8] أب النبي ﷺ إرْهاصًا][9] وهو خلاف ما اقتضاه حدُّ الشيخ ابن عرفة للإرهاص. وكذلك المعونة

---

1) - 2) - 3) لم ترد في شرح المقاصد (73/5) الكلمات الثلاث.

4) النص في شرح المقاصد (73/5) والفقرة الأخيرة نصها «تخليصا لهم من المحن والمكاره وتسمى معونة».

5) في المصدر السابق أربعة: معجزة وكرامة ومعونة واهانة.

6) محمد بن محمد بن عرفة الورغمي أبو عبد الله فقيه مالكي تونسي له كتاب الشامل والمختصر، ولد بتونس سنة 716 وتولى امامة الجامع الاعظم وتوفي سنة 803هـ ترجمته في نيل الابتهاج: 274، والديباج: 337، والاعلام: 295/7، ومعجم المفسرين: 19/2 والشذرات: 38/7.

7) ما بين القوسين ساقط من ب، ج، د.

8) عبد الله بن عبد المطلب الأب لرسول الله ﷺ توفي قبل ولادة الرسول.

9) النص في المقاصد 37/5 «النوع الثالث من المعجزات» بتصرف.

عند ابن عرفة داخلة في حد الكرامة إن كان العاميُّ الذي ظهرت على يده ذا صلاح. وعند التفتزاني هي خارجة منها مطلقا على ما سبق.

قال ابنُ دهاق في شرح الإرشاد للولي أربعة شروط:

أحدها أن يكون عارفا بأصول الدين، حتى يفرق بين الخلق والخالق وبين النبي والمدّعي.

الثاني: أن يكون عالما بأحكام الشريعة نقلا وفهما ليكتفي بنظره عن التقليد في الأحكام الشرعية، كما اكتفى عن ذلك في أصول التوحيد، فلوْ أذهب الله تعالى علماء أهل الأرض لوُجِدَ عندهُ ما كان عندهم، ولأقام قواعد الإسلام من أولها إلى آخرها، فإنه لا يُفهمُ من قولنا ولي الله إلا الناصر لدين الله، وذلك ممتنع في حق من لا يحيط علمًا بدين الله، قواعده وأصُوله وفروعه.

الثالث: أن يتعلق بالخُلُقِ المحمود الذي يدل عليه الشرع والعقل. فأما ما يدل عليه الشرع فالورع عن المحرمات، وامتثال جميع المأمورات. وأما ما يدل عليه العقل فهو ما يُثمِرُه العلم بأصول الدين، وهو أنه إذا عَلِمَ «حدثَ»[1] العالم بأسره، لم يتعلق قلبُه بشيء منه خوفا ولا طمعا لعلمه أنه في قبضة الله سبحانه، وإذا علم الوحدانية أخلص لله تعالى في سائر أعماله، إذ الربوبية لا تحتمل الشركة في شيء، وإذا علم أنّ القدَر سابق بكل ما هو كائن، لم يخف فوت شيء مما قدّر ولم يرجع نيل شيء ممّا لم يُقدّرْ، وهذا هو المعبر عنه بالرضا، وخرج من ذلك الرّفقُ بالخلقِ، والصَّفحُ عنهم عند اذايتهم له، لعلمه أنهم لا يستطيعون لأنفسهم - فضلا عن غيرهم - دفع ضُرٍّ ولا جلبَ نفع.

الرابع: أن يلازمه الخوف أبدًا سرمدا، ولا يجدُ لطمأنينة النفس سبيلاً، فإنه لا يحيطُ عِلمًا بأنه من فريق السّعادة في الأزل، أو من فريق الشقاوة، «ثم ينظر إلى أسباب الشقاوة»[2] وأماراتها فيجدُها منحصرة في المخالفات، فهو يخاف الوقوع

1) في ح حدوث.
2) ساقط من ج.

فيها ويجتنبُها، وهذا هو المعبَّر عنهُ بالورع، وما حصل له من المواقف، فهو يخاف زوالها بأضدادهَا حتى يخاف أن يُبدَّل علمه وفهمه إلى الشك والجهل، وكذا يخاف أن يطالبه بارئه بالقيام بشكره فيما أنعم عليه فلا يطيق ذلك، وكذا يخاف أن تخدعه نفسهُ فيحصُل في (عمله)[1] ما يفسده ويحبطُه من الرياء والسُّمعة والعُجب، وكذا يخاف من توجُّه حقوق عليه للآدميين تنقل له أعماله إلى صحائفهم، وهذه أحوالهم وتفاوتُهم على حسب الحضور مع الله في أبواب القُرُبات، وأعمال الخيرات، والله يرزق من يشاء بغير حساب. انتهى.

[وفي رسالة القشيري[2]: الوليُّ يحتمل أمرين:

أحدهما أن يكون فعيلا مبالغة من الفاعل، كالعليم، والقدير، وغيره، فيكون معناه من توالت طاعتُه من غير تخلل معصية، ويجوز أن يكون فعيلا بمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول، وجريح بمعنى مجروح، وهو الذي يتولى الحقُّ سبحانه حفظه وحراسته على الإدامة والتّوالي. فلا يخلُقُ له الخذلان الذي هو قدرة العصيان، ويديم توفيقه الذي هو قدرة الطاعة، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾[3]... ثم قال بعد ذلك. فإن قيل هل يسقط الخوف عن الأولياء؟ قيل أمّا الغالب على الأكابر، فكان[4] الخوف، وذلك الذي قلنا فيما تقدم على جهة الندرة غير ممتنع. وهذا السريُّ السَّقطي[5] يقول لو أن أحدًا دخل بشتَّانا فيه أشجارٌ كثيرةٌ، وعلى كل شجرة طائرٌ يقول بلسان فصيح السلام عليك يا وليّ الله، فلو لم يخف أنه مكر لكان ممكورًا به][6].

---

1) في ب وح علمه.

2) عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة أبو القاسم القشيري الفقيه الشافعي عالما بالتفسير والحديث ومتصوفا ومن مصنفاته الرسالة. ولد سنة 376هـ بنيسابور حيث توفي سنة 465هـ، ترجمته في النجوم الزاهرة 563/5، شذرات الذهب 205/4.

3) سورة الأعراف: 196.

4) في د «مكان» وما اثبت مثل ما ورد في رسالة القشري ص 175.

5) السري بن المغلس السقطي أحد الزهاد اشتغل بالعبادة وصحب معروف الكرخي ولد في حدود 160، توفي سنة 253هـ ترجمته في وفيات الأعيان 357/2، الحلية 116/10.

6) النص في رسالة القشري ص: 175.

وأما المسألة الثانية:

فالذي ذهب إليه جمهور المسلمين جواز كرامات الأولياء، وأن الخوارق يجوز ظهورها على أيديهم جملة من غير تفصيل، وإنما تمتاز عن المعجزات بخلولها عن دعوى النبوءة، ومنعها أكثر المعتزلة، والأستاذ أبو اسحاق يميل إلى قريب من مذهبهم، هكذا نقل عنه إمام الحرمين، والذي نقل عنه الإمام الفخر في الأربعين، المنعُ رأسًا ونقله بعضهم عن الشيخ ابن أبي زيد[1]، ونفاه بعضهم عنه، والذي ذكره الأستاذ في جامعه أن من ادّعى المشي على الماء أو في الهواء، أو قطع مسافة بعيدة في ليلة فكذبوه.

قال المقترح يحتمل أن يكون قال: ذلك فيمن أدّعاه دليلَ ولايته، بناء على قول كثير من أهل السنة، إنّ الكرامة لا تقع من الولي مُدّعيًا لها دليلا على ولايته. ونقل الإمامُ عن الأستاذ أن الكرامة من الولي لا تبلغ مبلغ خرق العادة، لقوله في كتابه: باب إثبات الكرامة مع قوله «هذا، فكأنه يخص الكرامة بنحو إجابة الدعوة ومصادفة الماء في البرية والمكاشفة، وقد اختلف فيها»[2] فقال بعض علمائنا: هي ظنون تصدق غالبا، لا تبلغُ مبلغ العلم، والصحيح أن منها ما يبلغه. قال التفتزاني [ويدل على الوقوع وجهان. الأول ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى «عليهما السلام»، وآية[3] كلما دخل عليها زكرياء[4] المحراب[5] وجد عندها رزقا... وقصة أصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام ولا شراب. وقصة آصف[6] في سورة النمل وإيتانه بعرش بلقيس[7] قبل ارتداد الطرف.

---

1) لعل هو عبد الله بن عبد الرحمن أبو زيد النفزي المعروف بابن أبي زيد القيرواني أبو محمد ويلقب بمالك الصغير، صاحب الرسالة في الفقه المالكي، والمعروفة باسمه ولد سنة 310هـ وتوفي سنة 386هـ، ترجمته في الديباج 427/1، معجم المفسرين 312/1، الشذرات 131/3.

2) ساقط من ج.   3) في شرح المقاصد (74/5) وانه.

4) زكرياء عليه السلام أحد أنبياء بني اسرائيل.

5) زيادة من شرح المقاصد (74/5).

6) آصف كاتب سليمان عليه السلام، أصف برخياء وقيل كان مؤمنا من الانس من بني اسرائيل، وإليه يشير القرآن في سورة النحل.

7) بلقيس بنت شرحبيل ملكة سبأ، وحولها تدور القصة مع سليمان عليه السلام «في سورة النمل».

فإن قيل: كان الأول إرهاصا لنبوءة عيسى... والثاني لمن كان تنبأ في زمن أصحاب الكهف. والثالث لسليمان عليه السلام.

قلنا: سياق القصص يدل على أن ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبؤة، بل لم يكن لزكرياء علم بذلك، ولذلك سأل، ونحن لا ندعي إلا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوءة، ولا مسوقة لقصد التصديق بنبي، ولا يضرنا تسميتها إرهاصا أو معجزة لنبي هو من أمته، على أن ما ذكرتم يردُ على كثير من معجزات الأنبياء لجواز أن تكون معجزة لنبي آخر.

الثاني ما تواتر معناه وإن كانت التفاصيل آحاد من كرامات الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم من الصالحين إلى هلمَّ جرا[1]، حتى كاد أن يكون حصولها من أولياء الله ممّا علم ضرورة، ولا غرابة في إنكار معظم المعتزلة لها، إذْ هُم لم يشاهدوا في جماعتهم الضالة المضلّة وليّا للّه تعالى، وإنما الغرابة في إنكار من ينكرهامن أهل السنة، إن صح عنه ذلك.

قلت: ولعله إنما أنكرها من أنكرها منهم لما كثر المدّعون لها في أزمنتهم ممن ليس من أهل الولاية، كثُر أهل البدع والدجاجلة الفتّانُون للجهلة بالحيل والتمويهات، أو ما هو من قبيل الابتلاء أو الاستدراجات، فأرادوا سدّ بدعتهم، وفتنتهم للعوام بحصر الكرامة في اتباع الكتاب، والسُّنة، والسلف الصالح، لا غير ذلك، ولا خفاء أنه من الحسن أن تُحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من البدع والفُجور. وقد اختلف المتكلمون في امتناع صدور الكرامة عن اختيار وقصد من الولي على قولين، وكذا اختلفوا في صحة وقوعها مقارنة لدعوى الولاية، فأجاز ذلك القاضي ومنعه غيرُه، وفي صحة وقوعها على العموم في الخوارق أو مقيدة بما لم يقع معجزة لنبي، قولان لإمام الحرمين وبعض المتكلمين. وكذا اختلفوا في صحة وقوعها بالإخبار بالغيب علي قولين، مبناهما على الاختلاف، في قوله تعالى ﴿**فَلاَ يُظهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ**﴾[2] هل المنفي غيبٌ

---

1) النص في شرح المقاصد (74/5). 2) سورة الجن: 26.

خاص كالأحكام الشرعية وما يتعلق بها، أو غيبٌ عامٌّ؟ وفي الإرشاد لا تفارقُ الكرامةُ المعجزة إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبؤة ووقوع الكرامة دون ادعائها.

وأما المسألة الثالثة في الولي: هل يمكن أن يصل في ولايته إلى درجة النبوءة أم لا؟ ففي شرح المقاصد الدينية للتفتزاني [أجمع المسلمون أن الولي لا يصل[1] إلى درجة النبي... إذ من خاصية النبي مع ما حاز من شرف الولاية أنه معصوم من المعاصي، مأمون[2] من سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة، مشرَّفٌ بالوحي ومشاهدة المَلَك، مبعوث لإصلاح حال العالم ونظام أمر المعاش والمعاد، إلى غير ذلك من الكمالات][3] ولا يعتد بقول بعض الكراميّة المبتدعة أن الولي قد يبلغ درجة النبي. وإلى التحرز من هذا المذهب الخسيس أشار المؤلف بقوله «أعلى مقام تقي مما ينال ولي»، فقيّد أعلى مقام يصل إليه الولي بأنه من المقامات التي أجرى الله تعالى العادة أن ينيلها الولي لا أنه من المقامات التي أجرى العادة أن يُنيلها للأنبياء والرسل. ولهذا قيل أول مقامات النبوءة، تحتها أعلى درجات مقامات الولاية. وقالوا نسبة ما قسم بين الأولياء كلهم من المراتب والكمالات إلى ما أعطى للأنبياء عليهم الصلاة والسلام كنسبة رشح من زِقٍّ مملوء عسلا إلى ما في داخل الزق من العسل. وكذا أجمع المسلمون على أنّ النبي أفضل من الولي، لأن النبي جمَعَ بين مرتبة الولاية ومرتبة النبوءة، ولا يعتد بقول بعض الباطنية، إن الولاية أفضل من النبوءة [نعم قد يقع ترددٌ في أن نبوءة النبي أفضل من ولايته، فمن قائل بالأول لما في النبوءة من معنى الوسَاطة بين الجانبين، والقيام بمصالح الخلق في الدارين، مع شرف مشاهدة المَلَك، ومن قائل[4] إلى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال، بخلاف ولاية غير

---

1) في المقاصد (77/5) «لا يبلغ».
2) في النص في المصدر السابق «أن النبي مع ماله من شرف الولاية معصوم مأمون» المؤلف نقله بتصرف.
3) النص في المصدر السابق (77/5).
4) في ج قائل وما في المصدر السابق «المقاصد» مثل ما في الأصل.

النبي](1) وكذا أجمع المسلمون على أن الولاية ولو تناهت لا يسقط معها تكاليف الشرع. وعن أهل الإباحة من الباطنية والإلحاد - أذلهم الله تعالى وأخلى منهم الأرض - أن الوليَ إذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الإخلاص، سقط عنهُ الأمرُ والنهيُ. ولم يضرُّه حينئذ الذنب، ولا يدخلُ النار بارتكاب الكبيرة، وهذا كفرٌ لا محالة، إذا لا معنى للولي إلا مظهر تصرف النبي في الخلق بالحق. قال التفتزانيُ بعد أن رد عليهم بإجماع المسلمين(2) [وعموم الخطابات، قال: ولأن أكمل الناس في المحبة والإخلاص هُمُ الأنبياء عليهم السلام سيما حبيب الله تعالى سيدنا ومولانا محمد ﷺ، مع أن التكاليف في حقهم أتمُّ وأكمل، حتى (أنهم)(3) يعاتبرن بأدنى زلة، بل بترك الأفضل. نعم حُكي عن بعض الأولياء أنه استعفى اللّه تعالى عن التكاليف، وسأله الإعتناق عن ظواهر العبادات، فأجابه إلى ذلك بأن سلبَهُ العقل الذي هو مناط التكليف، ومع ذلك كان من عُلُوِّ الرتبة(4) على ما كان، وأنت خبير بأن العارف لا يسأم من العبادة، ولا يفتر في الطاعة ولا يسأل الهبوط من أوج الكمال إلى حضيض النقصان، والنزول من معارج المَلَك إلى منازل الحيوان، بل ربما يحصل لهُ كمال الإنجذاب إلى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جانب الحق، (فيذهل)(5) عن هذا العالم، ويخل بالتكاليف من غير تأثم بذلك لكونه في حكم غير المكلف كالنائم، وذلك لعجزه عن مراعاة الأمرين، وملاحظة الجانبين، فربما يسأل دوام تلك الحالة، وعَدَم العودة إلى عالم الظاهر، وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما يرجح على بعض العقول، والمتسمون به هم المُتَسمون(7) بالمجانين العقلاء، وبهذا يظهر فضل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على الأولياء؛ فإنهم مع أن استغراقهم أكمل، وانجذابهم أشمل، لا يخلون بأدنى طاعة

---

1) النص بين المعقفين في شرح المقاصد (78/5).
2) ساقط من ج.
3) لم يرد في شرح المقاصد (78/3).
4) في ب المرتبة وما في المقاصد مثل الأصل.
5) في المقاصد (78/5) «بحيث يذهب».
7) في ج والمقاصج (78/5) «المسمون».

ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة؛ لأن قُواهم[1] القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجانب، ولهذا يعاتبون على أدنى ذهول عن الأولى في مراتب الصواب[2]][3].

وأما المسألة الرابعة في حقيقة السحر فالذي رَسَمه به الشيخ ابن عرفة، في شامله، أنه أمر خارق للعادة مطرد الارتباط بسبب خاص به، فيخرج بقوله مطرد الارتباط إلى آخره المعجزة والكرامة. قال: وزعم القرافي أنه غير خارق للعادة، وغرابته إنما هو يجهل أسبابه لأكثر الناس كصنعة الكيمياء، بعيدٌ. ورسمه التفتزانيّ في شرح مقاصده [بأنه إظهارُ أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة، بمباشرة أعمال مخصوصة، يجري فيها التعلم والتعليم[4]، وبهذين الاعتبارين، وهما قوله (من نفس شريرة إلى آخره[5]) يفارقه المعجزة والكرامة (ويفارقهما أيضا)[6] بأنّه لا يكون (بمجرد) اقتراح المقترحين، وبأنه يختص بِبعض الأزمنة أو الأمكنة أو الشرائط، وبأنه قد يتصدى لمعارضته ويبذل الجهد في الإتيان بمثله، وبأن صاحب ربما (يعلن)[7] بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن، والخزي في الدنيا والآخرة، إلى غير ذلك من وجوه المفارقة، وهو عند أهل الحق جائزٌ عقلا، ثابت سمعا، وكذا الإصابة بالعين. وقالت المعتزلة بل هو مجرد (إراءة)[8] وتخييل، لا حقيقة لهُ بمنزلة (الشعبذة)[9] التي سببها خفةُ حركات اليد، أو إخفاء وجه الحيلة فيه. (ودليل الجواز عند أهل الحق)[10] إمكان ذلك الأمر في نفسه، وعموم قدرة الله تعالى، فإنه جل وعلا هو الخالق «لا مخترع سواه»[11]، وإنما الساحر][12]

---

1) في المصدر السابق «قولتهم» (79/5).
2) عبارة لمقاصد: «ولهذا يعني عليهم ادنى زلة عن منهج الصواب».
3) النص في المقاصد: 78/5 - 79.
4) في المصدر السابق التتلمذ.
5) - 6) لم يرد في المصدر السابق.
7) في ب يتعلق.
8) في ج ارادة وهو تصحيف.
9) في ج الشعوذة.
10) الجملة من كلام المؤلف.
11) لم يرد في المقاصد (80/5).
12) النص في المقاصد (79/5 - 80) تحقيق د: عبد الرحمن عميرة والمؤلف نقله بتصرف.

يضاف إليه الفعل لا على سبيل أنع اخترعه، أوله فيه تاثير مّا، بل على أنه سبب عادي لذلك كالطعام للشبع ونحوه من العاديات، ولهذا [قال تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهما مَا يُفَرِّقُونَ بَيْنَ المَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[1] ففي الآية إشعار بأن السحر ثابتٌ «وواقعٌ»[2] حقيقة، ليس مجرد إراءة وتمويه، ودلت على ان المؤثر والخالق إنما هو الله تعالى وحده... فإن قيل قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِم أَنَها تَسْعَى﴾[3] يدل على أنه لا حقيقة للسحر، وإنما هو تخيل وتمويه. أجيب عنه بأنه يجوزُ أن يكون سحرُهم إيقاع[4] ذلك التخييل، وقد خلقه الله تعالى عند ذلك الفعل الذي وقع على أيديهم[5] ولو سلم فكون أثره في تلك الصورة هو التخييل، لا يدل على أنه لا حقيقة لهُ أصلاً][6].

وإلى هذين القولين في السحر أشار المؤلف بقوله: «والسحر يشبهها حقيقة عندنا قد قيل بالحيل»، فقوله يشبهها يعني يشبه الكرامة في كونه خارقا للعادة مثلها، لا أنه مجرد تخييل، وقوله: «عندنا» يعني معشر أهل السنة، وقوله: (قد قيل بالحيل) هو قول المعتزلة، وقرينةُ كون هذا القول ليس لأهل السنة، قوله: «في الأول عندنا» تنبيه من معنى إصابة السحر [إصابة العين، وهي أن يكون لبعض النفوس خاصيّة أنها إذا آستحسنت شيئا لحقتْهُ الآفةُ][7] بمحض خلق الله تعالى، ولا أثر لتلك النفس العائنة أصلا، وإنما استحسانها مجرد أمارة عادية فقط، [وثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر إلى حجة. وقد قال النبي ﷺ: ‹العين حق›[8] وقال ‹العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر›[9]][10] نسأله سبحانه السلامة إلى الممات من شر أنفسنا ومن شر كل ذي شر بمنه وكرمه.

---

1) سورة البقرة: 102. 2) لم يرد في شرح المقاصد 80/3. 3) سورة طه: 66.
4) في شرح المقاصد «هو إيقاع» 81/5. 5) في المصدر السابق «وقد تحقق».
6) النص في المصدر السابق (81/5). 7) تابع لما تقدم. 8) رواه مسلم.
9) رواه أبو نعيم.
10) ما بين المعقفين في شرح المقاصد (81/5) وتابع لما تقدم.

فصلٌ في وُجوبِ التَّوبةِ على الفَوْرِ

233 - وَتُبْ عَلَى الفَور إن قارفتَ سَيِّئة ... لاَ تُمْهِلَنْ ساعَةً فالذَّنبُ في المَهَلِ
234 - وَقُلْ لَعَلَّ رسُول المَوْتِ يُعْجِلُني ... فِي سَاعَتِي هذِه قد تَمَّ لِي أَجَلِ
235 - لا بُد تُعقِبُهَا عمَّا مَضَى نَدَمًا ... كَـذَا المَظَالِمُ فَارْدُدْهَا ولاتُطِلِ

ش - لما فرغ المؤلف حفظه اللّه تعالى من إثبات رسالة سيدنا ومولانا محمد ﷺ، وذكر ما يتعلق بذلك، شرع هنا في ذكر بعض ما بلّغ عليه الصلاة والسلام من الأحكام عن اللّه تعالى، وعُلم من شريعته المشرّفة ضرورة، فمن ذلك وجوبُ التوبة على الفور من ومواقعة المعصية، وقد دلَّ على وجُوبها الكتاب والسُّنة، وأجمعت الأمة على ذلك، فيلزم بتأخير التوبة عن معصية لحظةً ذنب آخر، وهو ذنب التأخير أيضًا، كما وجبت من المعصية الأولى، وهلم جرّا [حتى ذكروا أن بتأخير الوبة عن الكبيرة «زمانا»[1] واحدًا «تلزم»[2] كبيرتان، المعصية وترك التوبة عنها. وزمانين[3] أربع الأوليان، وترك التوبة عن كل منهما، وثلاثةَ أزمان[4] لهما كبائر][5]، وأربعة أزمان لها ستة عشرة كبيرة، وخمسة أزمان لها اثنان وثلاثون كبيرة.. وهكذا تتضاعف الكبائر حسب تضاعُف بيوت الشطرنج في فن الحساب، مهما زاد في التأخير زمانا، زاد من الكبائر ضعفُ ما حصل قبل ذلك وإلى هذا أشار المؤلف بقوله: «لا تمهلنّ ساعة فالذنب في المهل». يعني لا تمهلن لحظةً وسماها ساعة عى طريق المجاز من باب تسمية الجزء باسم الكل، وفيه إشارة إلى أنه يحصل بتأخير التوبة لحظة من مضاعفة الذنوب وكثرتها «ما دمير»[6] تلك اللحظة في حُكم الأزمنة الكثيرة، ولهذا قال: فالذنب في المهل، أي الذنب ثابت في المهل

(1) في شرح المقاصد للتفتزاني (160/5) ساعة.
(2) في المصدر السابق «تكون له».
(3) في المصدر السابق «ساعتين».
(4) في المصدر السابق «ساعات».
(5) النص في شرح المقاصد (166/5) مبحث التوبة.
6) في ج ما مرت.

بالتوبة، والألف واللام يحتمل أن تكون للحقيقة، ويحتمل أن تكون للاستغراق على طريقة المبالغة لما عرفت من المضاعفة «للذنوب»[1] أضعافا مضاعفة، حتى يحصل منها في الساعة الكاملة من الذنوب ما لا يمكن حصره، فكأنه يقول، وكل ذنب ثابتٌ في المهل، ولهذا قيل: لا صغيرة مع إصرار، ولا كبيرة مع استغفار، أي مع التوبة الصادقة المتضرِّع في قبولها ومغفرة الذنوب معها إلى الرب تبارك وتعالى.

وأما قوله: وقل «لعل رسول الموت يعجلني» يعني قل: لنفسك إن أبتْ أن تنقاد لامتثال ما أمر به الولى تبارك وتعالى من تعجيل التوبة على الفور، وأرادت أن تستمتع بالمعصية بعض زمان ثم تَتُوب، إن الحياة ليست بيدك، وما من زمان إلا ويخشى عليك الموت فيه، فلعل الزمان الذي أجلت له التوبة لا تدركيه أصلا، وتُموتين قبله، وأنت على معصيتِكِ، متعرضة بها لما لا يطاق من غضب اللّه تعالى، وأيضا فعلى تقدير أن تتأخّر حياتك إلى ذلك الزمان المؤجل للتوبة لعلك لا توفّقين فيه للتوبة، عقوبةً لك على عدم الامتثال، «أو»[2] يُخْلِقُ في قلبك من الرّان ورسوخ حب المعصية في القلب أضعافا مضاعفة ممّا حصل في الزمان الأول، فلا تقدرين مع ذلك على توبة أبدا، وأيضا فعلى تقدير أن تعيشين للزّمان المؤجل وتوفقين فيه للتوبة كما أردتِ، فقد فاتك خير عظيم في مدّة التأخير لا يمكن أن تستدركيه أبدًا بالمبادرة لامتثال أمر اللّه والمسارعة لطلب رضاه، والمسابقة لنيل محبته العظمى التي يصغر كل شيء دُونها. فهذه الأمور ونحوُها تقرع بها النفس الأمارة «أو»[3] اللوامة لعلها تستفيق من سكرها بعض الاستفاقة فتُبصر مراشدها إن سبق لها نصيب من السّعادة الأزلية.

وأما قوله: «لا بد تعقبها عن ما مضى ندما»، فقد أشار بهذا الكلام إلى تحقيق معنى التوبة التي قدم وجوبها، فاعلم أن حقيقة التوبة [في الشرع النَّدم على المعصية

---

1) في ب الذنوب.
2) في ج «ويخلق».
3) في ب «واللوامة».

لأجل أنها[1] معصية، وإن شئت قلت هي الندم على المعصية لأجل قُبحها شرعا، فالندم على المعصية لِأضْرارها ببدنه أو إخلالها بعرضه أو حسَبه أو ماله أو نحو ذلك ليس بتوبة][2].

قال التفتزاني: [وأما الندم لخوف النار أو طمع الجنة «هل يكون توبة؟»[3] ففيه تردد مبنيٌّ على أن ذلك، هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية أم لا؟ وكذا وقع التردد في الندم عليها لقبحها مع غرَض آخر. والحقّ أن جهة القبح إن كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة، وإلا فلا. كما إذا كان الغرض مجموع الأمرين، لاكل واحد منهما. وكذا وقع التردد في التوبة عند مرض مخوف بناء على أن ذلك الندم، هل يكون لقبح المعصية أم لا؟ بل للخوف كما في الآخرة عند معاينة النار... والظاهر من كلام النبي ﷺ قبول التوبة ما لم تظهر علاماتُ الموت، ومعنى الندَّم حزنٌ وتوجعٌ على أن فَعَلَ، وتمَنّي كونه لم يفعل][4].

ورسمه الشيخ ابن عرفة بأنه تألم نفس الفاعل لكرهه ما فعل. قال التفتزاني [وقد يزاد في التوبة قيدٌ آخر، وهو العزم[5] على ترك المعاودة في المستقبل، واعترض بأنّ فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال، لذهول أو جنون أو موت أو نحو ذلك، وقد لا يقتدر عليه لعروض آفة كخرس في القذف وشلل أو جب في الزنا، فلا يتصور العزمُ على الترك لما فيه من الإشعار بالقدرة والإختيار.

وأجيب بأن المراد العزمُ على الترك على تقدير الخطور والاقتدار، حتى لو سُلبَ القدرة لم يشترط العزمُ على الترك، وبهذا يشعر كلام إمام الحرمين][6].

قلت رد الآمدي ذكر هذه الزيادة في حقيقة التوبة وقيدها بالإمكان، فقال في حقيقة التوبة: هي الندم على المعصية لأجل ما يجب الندم مع العزم على أن لا

---

1) في شرح المقاصد 165/5 «لكونها».
2) النص في المصدر السابق بتصرف.
3) ساقط من ب.
4) النص في شرح المقاصد (163/5).
5) النص في شرح المقاصد (163/5) «وقد يزاد قيد العزم».
6) النص في شرح المقاصد (164/5).

يعود لمثله إن أمكنه، كتوبة الزاني السليم لا المجبوب. لا يشترط في توبة هذا العزمُ، خلافا لأبي هاشم في قوله لا تتصور توبته، وهو مردُود بصحة توبة ذي مَرَضٍ مخوف إجماعا.

قال الشيخ ابن عرفة: وفيه نظر، لنفي الإمكان في المجبُوب وثُبُوته في المريض قال: وقول أبي هاشم هو الجاري على المشهور في الحالف بالطلاق، لو كنت حاضر الشّرك مع أخي لفقأت عينك، إن اعتبارنا العزم لذاته، وإن اعتُبر لترك المعزوم عليه فحصُولُه في المجبوب أتمّ.

قال التفتزاني [التحقيق أن ذكر العزم إنما هو للبيان والتقرير[1]، لا للتقييد والاِحتراز إذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة، على تقدير الخطور والاقتدار. هذا وقد شاع في عُرف العوّام إطلاق التوبة على مجرد إظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل، وليس ذلك من التوبة في شيء، لما لم يتحقق الندم والأسف على ما مضى، وعلامته طُول الحسْرة، والحزن، وانسكاب الدمع، ومن نظر في باب التوبة من كتاب الأحياء للإمام حجة الإسلام الغزالي رحمه الله تعالى، وتأمل فيما يروي من قصة استغفار داود عليه السلام عَلِمَ صعوبة أمر التوبة][2] وأنها لم تحصل على الحقيقة إلا للآحاد والفرد النادر من الناس.

قوله: «كذا المظالم فارددها ولا تُطلِ» يعني أن الندم على ما فيه التوبة ملزوم لتركه في الحال، كتوبة الغاصب المتلبس بالغصب وشارب الخمر، فالمظالم في كلام المؤلف إن كان مرادُه منها الغصوبات الموجودة بعينها غير متعلقة بالذمّة، فردُّها شرطٌ في صحة التوبة عن الغصب، «وإن كان مراده ما هَلَكَ منها وتعلق بالذمة فرد عِوضه حينئذ ليس بشرط صحة في التوبة عن الغصب»[3] عند الجمهور، وإنّما هُو واجبٌ آخر مستقل بنفسه.

---

1) في المصدر السابق (164/5) «للتقدير».
2) النص في شرح المقاصد (165/5).
3) ساقط من ج.

قال الشيخ ابن عرفة: ونقَلَ المسيلي[1] في تذكرته صحة التوبة في الغصب مع بقاء المغصوب بيد غاصبه التائب لا أعرفه، وهو خلاف نقل المعالم والارشاد، قال: المتوب منه، ما تمحض حقه للّه صحت التوبة فيه دون مراجعة غيره، وما تمحض حقُّهُ للعبد لم تصح فيه دون الخروج عنه، كغاصب شيء لا يصح الندم عليه مع بقاء يده عليه، وما فيه شركة كقتل النّفس عمدًا يصح في حق اللّه دون تمكينه نفسه من القصاص، وعدم تمكينه معصية تستقل بتوبته منها، وماله من متوب منه عوضٌ من قضاء وقصاص وغُرم عوض ومُحالة في صحتها دون فعل عوضِهِ قولان للأكثر، ونقل عياض عن ابن المبارك[2] من شرطها قضاءُ حقوق اللّه والخروج عن مظالم العباد، فلعله يريد شرط كمالها لاصحتها.

قلت ونص التفتزاني في شرح مقاصده. [قالوا إن كانت المعصيةُ في خالص حق اللّه تعالى كالواجب فقد يكفي الندم، كما في ارتكاب الفرار من الزحف، وترك الامر بالمعروف، وقد يحتاج[3] إلى أمر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب، وتسليم ما وجب في ترك الزكاة، ومثله في ترك الصلاة. وإن تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم ايصالُ حق العبد أو بدلِهِ إليه إن كان الذنب ظُلما، كما في الغصبِ والقتل العمد، ولزم إرشاده إن كان الذنب إضلالاً له، والإعتذار إليه إن كان إيذاءً كما في الغيبة، ولا يلزم تفصيل ما اغتابه إلا إذا بلغه على وجه أفحش، (ثم)[4] التحقيق أن هذا الزائد واجب آخر... فمنعه القصاص من مستحقّه معصيةٌ متجددة تستدعي توبة، ولا تقدح في التوبة عن القتل، ثم قال: وربما لا تصح التوبةُ بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب. فإنه لايصح الندم عليه مع إدامة اليد على المغصوب، ففرق بين القتل والغصب][5]. انتهى.

---

1) لعل هو أحمد بن محمد بن أحمد أبو العباس المسيلي، فقيه مالكي وقيل من مدينة المسيلة توفي سنة 830هـ ترجمته في معجم المفسرين (71/1) وفي تعريف الخلف برجال السلف (73/2).

2) عبد الله بن المبارك بن واضح شيخ الاسلام وعالم زمانه أمير الاتقياء مولده كان في سنة 128هـ وتوفي سنة 181هـ بناحية الرقة. ترجمته في وفيات الأعيان 32/3 والشذرات 446/1 والديباج 130، تهذيب التهذيب 382/5.

3) في شرح المقاصد (171/5) «وقد يفتقر».

4) في المصدر السابق «و» التحقيق.

5) النص في المصدر السابق (171/5).

236 - فَإِن بُليتَ بِذَنْبٍ بعْدَ صِحَّتِهَا   لم تَنْتَقِضْ لَكَ لَكِنْ تُبْ لِمُقْتَبِلِ
237 - هَذَا الصَّحِيحُ فلا تسمعْ لِمُنْكِرِهِ   مثلُ العِبَادَاتِ لَمْ تُنْقَضْ بِمُنْفَعِلِ

ش - يعني أن من من صحّت توبتُه عن ذنب لم تبطل توبته بمعاودته ما منهُ تاب، ومثال ذلك ما ذكره المؤلف، وهو أنه لو صحّت منه عبادة كالصلاة في وقت ما، ثم تركها في وقت آخر عمدًا، لم تفسد بهذا ترك الصلاة الأولى وهو ظاهر.

تنبيهات:

الأولى: [اختلفوا في لزوم تجديد الندم كلما ذكرت المعصية... فأوجبه القاضي منّا وأبو علي من المعتزلة، ولم يوجب ذلك إمام الحرمين إلاّ أن يذكرها مشتهيا لها فرحا بها][1]. قال الشيخ ابن عرفة: وظاهرُ لفظ عياض بطلان التوبة الأولى بعدم تجديد الندم عند ذكر الذنب.

الثاني: تصحّ التوبة عندنا من بعض المعاصي دون بعض، خلافا لأبي هاشم من المعتزلة، قال أصحابنا: كما يجوز الإتيان بواجب لحسنة وقوة دواعيه مع ترك واجب آخر كذلك يجوز ترك قبيح لقبحه وضعف دواعي فعله مع الإصرار على قبيح آخر، قال الشيخ ابن عرفة: وظاهر قول الفهري شرطها بتوبته عن المساوئ والأعلى في القبح الشرعي لا العكس، وذكر في الإرشاد إجماع الأمة على أنّ الكافر إذا أسلم وتاب من كفره صحت توبته،وإن استدام زلةً واحدة. وقول أبي هاشم لا تصح توبته وهو بعد إسلامه ملتزم لوزر كفره، وهو خروجٌ عن إجماع المسلمين.

قال: فإن قيل التوبة عن الذنب إنما هو لقبحه، وقبحه عامٌ في كل ذنب، فتصور الندم على قبح مع الإصرار على قبح ممتنع. أجيب بمنع امتناعه وإلا لما صحت طاعة لحسنها مع ترك مثلها.

(1) شرح المقاصد (169/5) بتصرف.

واعترضه الشيخ ابن عرفة بأنّ عموم تعلق الندم بالكل متيسر عادة، وعموم الفعل بالكل معتذرٌ أو متعسرٌ. قال: والصواب جواب الفهري[1] بلزوم عموم الندم في كل مساوٍ أو أعظم لا في الأدنى، كالندم على الزنا بأجنبية يستلزم شموله في ذات محرم، والندم على قتل إنسان لا يستلزمه في قتل هدهد أو صُرَد.

الثالث: [قال التفتزاني: يكفي في التوبة عن المعاصي كلها الإجمال وإن علمت مفصلة... خلافا لبعض المعتزلة، أنه لا بدّ من الندم تفصيلا فيما علم][2].

238 - قَالُوا لذي الكفرِ إنْ تَحصُلْ لَهُ قُبِلتْ   قطعًا وَفِي غيرِهِ تُرجَى لِمُمتَثِلِ

239 - وَاعْلَمْ بِأَنَّ مَجَالَ القَوْلِ مُتسِعٌ   فِيهَا وَفِي الطُولِ مَا يَخْشَى مِنَ المَلَلِ

ش - يعني أن التوبة إذا وقعت متوفرة الشروط فإن كانت من الكفر قبلت قطعا،وإن كانت من غيره قبلت على سبيل الظن، وقيل على سبيل القطع. ودليل الأول إجماع السلف على الرغبة لله تعالى في قبول التوبة، فدل على أنها على الرجاء، ودليل الثاني قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾[3] ونحوه من الآيات الواردة في ذلك، وباقي كلام المؤلف ظاهر وبالله تعالى التوفيق.

1) لعل هو محمد بن الوليد بن خلف بن سليمان الفهري الاندلسي المعروف بالطرطوشي فقيه مالك، توفي بالاسكندرية سنة 520هـ ترجمته في وفيات الأعيان 262/4 والديباج 276، نفح الطيب 85/2.

2) النص في المقاصد 171/5.

3) سورة التوبة: 104.

فصل في حكم الإمامة

ش – الإمامة صغرى وكبرى. فالإمامة الصغرى إمامة الصلاة ونحوها، والإمامة الكبرى هي التي تعرض لها المؤلف هنا، وحقيقتها على ما في النهاية رياسة في الدين والدنيا عامة لشخص واحد، فخرج بعامة القضاء ونحوه. وبقوله لشخص واحد كل الأمة إذا عزلت الإمام لفسقه، ونقض الآمدي هذا التعريف بالنبوءة قال: والحق أنها خلافة شخص للرّسول ﷺ في إقامة الشرع، وحفظ الملة على وجه يوجب اتباعه كافة الناس. قال الشيخ ابن عرفة: انظر هل تخرج عنه إمامة ذي فسق؟ وظاهر نصوصهم والأحاديث أنها إمامة لا تنقض. قال: والأقرب أنها صفة حكميَّةٌ توجب امتثال مستطاع أمر هو صُوفها في غير منكر عمومًا، فيخرج القضاء لخصوصه بإخراج أحكام الحروب والعطايا ونحوهما.

240 - وُجُوب نَصبِ الإمامِ العَدْلِ نُثبِتُهُ بالشَّرْعِ لاَ العَقْلِ فَانْبُذْ قَولَ مُعْتَزِلِ

ش – قال الفخر في الأربعين، قال أصحابنا والمعتزلة: يجب على الخلق نصب إمام، وطريق وجوبه السمع إلاّ أبا الحسَن البصري، والجاحظ[1] وأبا الحسن الخياط[2]، وأبا القاسم الكعبي. قالوا: طريق وجوبه العَقل، وقالت الملاحدة والإسماعيلية: يجب على اللّه نَصبُ الإمام المعصُوم ليرشد الناس[3] إلى معرفته. وقالت الاثنا عشرية: بل يكون لطفا في أداء الواجبات العقلية واجتناب القبائح العقلية، وحافظا للدّين عن الزيادة والنقصان، ثم نقل عن أكثر الخوارج عدم وجوب نصْبه أصلاً، وعن بعض الناس أنه يجب عند ظهور الفتن دون وقت الأمن والعدل، ومنهم من عكس وبطلان هذه المذاهب على الجملة معلوم مما سبق ثم أشار المؤلف إلى دليل الوجوب الشرعي بقوله:

---

1) عمرو بن بحر أبو عثمان الجاحظ امام في اللغة ومعتزليا، له عشرات المؤلفات قتلته كتبه سنة 225هـ عن عمر يبلغ نحو 90 سنة. ترجمته في وفيات الأعيان (470/3) ومعجم الأدباء (77/16)، والشذرات (121/2).

2) عبد الرحمٰن بن محمد بن عثمان أبو الحسن الخياط شيخ المعتزلة ببغداد وكان عالما صنف عدة كتب منها كتاب الاستدلال. (سير أعلام النبلاء).

3) زيادة من ب وج.

241 - ثم الإِمَامَةُ لَيسَتْ رُكنَ مُعتقَدِ وَإن بِهِ وُصِلتْ فِي حُكم مُنفَصِلِ
242 - لا شَكَّ فِي أنها رُكنٌ لِمَصلَحَةٍ إذَا أُقِيـمَـتْ عَـلَـى شَـرطِ لمُعتَـدِلِ

ش – أشار المؤلف بهذا الكلام إلى أن دليل وجوب نصب الإمام على الخلق ما تضمنه نصبُهُ من المصالح الضرورة، ودفع ضرر لا يندفع إلا به، وذلك أن نعلم ضرورة بعد الإستقراء أن البلد إذا حصَلَ[1] فيه رئيسٌ قاهرٌ يأمرهم بالأفعال الجميلة ويزجرهم عن القبائح، كان حال أهله في البُعد عن الفساد، عن النفس، والحرام والمال، والدين، والدنيا، قريبا متيسرا، وكل ما يوجب الحفظ لما ذُكر، ويبعد عن[2] الفساد، فهو واجبٌ بإجماع الأنبياء والرسل، وكل الأمم والأديان، لا يقال هذه المصالح التي ذكرتم في نصب الإمام معارضة بمفاسد، لأنه ربما يستنكفون عن طاعته فيزداد الفساد، أو يستولي عليهم فيظلمهم أو يكثر عليهم الخراج، فيأخذ أموال الضعفاء، لأن كل عاقل يعلم رجحان تلك المصالح على هذه المفاسد، والمعتبر شرعًا وعقلاً، الراجحُ فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير شرٌّ كثير. وإلى كون تلك المصالح التي في نصب الإمام لا يمكن الغناء عنها، وأن الإمامة نسبتها إلى المصالح الضرورية كنسبة ركن الماهية إلى الماهية المعلوم انعدامها بانعدام ركن من أركانها، أشار المؤلف حفظهُ اللّٰه تعالى بقوله: «لا شك في أنها ركن لمصلحة»، ونكّر لفظة مصلحة للتعظيم والتكثير، ونبه بقوله: «ليست ركن مُعتقد»، على أن نصب الإمام ليس ركنا في عقائد الإيمان، بحيث يقدح الإخلال به في أصل الإيمان، بل هو واجب فرعي [3] تنتظم به مصالح الدين والدنيا، وذكر هذا دفعا لما يتوهم من أن ذكر المتكلمين لباب الإمامة في كُتُب العقائد يقتضي أنها من أركانها[4]، وهم إنما تبرعوا بها في كتب العقائد لمّا كانت فيها أقوال للمبتدعة ناشئة عن فساد في أصول العقائد، كقول المعتزلة والإسماعيلية وأضرابهم، فقصدوا

1) في ج جعل.
2) في ب عنه.
3) في ب شرعي.
4) في ج اركانه.

على سبيل النصيحة أن يتكلموا معهم ويبينوا فساد أقوالهم في ذلك، ليتحرز منها ولا يغتر بها. ويحتمل أن يكون سببُ ذكرهم لها في كتُب الكلام مشابهتها لعقائد الإيمان في شهرة انتسابها للدين، وأنها مما عُلمت منه ضرورة، كما ذكروا لذلك أيضًا في وجه التوبة والشفاعة، وسُؤال القبر ونحوها، وعلى كل من الاحتمالين فالسبّب الذي لأجله ذُكرت الإمامه في كتب العقائد منفصلاً عن كونها ركنا من المعتقدات، وإلى هذا أشار بقوله: «وإن به وصلت في حكم منفصل» أي الإمامة ليست ركنًا من المعتقدات، وإن وصلت بها كتب الكلام بسبب حكم منفصل في رُكْنيّة الاعتقاد، ففي، على هذا من قوله: «في حكم» سببيةٌ، ويحتمل أن يكون أراد بالحكم المنفصل مجرد ذكرها وكتْبهَا مع أركان العقائد فكأنه قال: ليست الإمامة ركن معتقدٍ، وإن وُصلت به في الذكر والكتب، ولا شكّ أن مجرد ذكر شيء وكتبه مع ما هو ركنٌ في الاعتقاد، منفصلٌ عن ركنية الاعتقاد، أي خارج عنها، لا يدل عليها ولا يستلزمها، ففي على هذا الوجه تصلح للظرفية والسببية، وهذا الوجه أظهر في كلام المؤلف والله تعالى أعلم وبه التوفيق.

243 - شُرُوطُها جَمَّةٌ فِي الكُتب قَد بُسِطَت   مَن نَالَهَا كُلَّهَا حَقًّا لَهَا يَنَلِ

ش - يعني أنه يشترط فيمن يصح نصبه للإمامة شروطٌ كثيرة، منها ما هو مجمعٌ عليه، ومنها ما هو مختلف فيه.

الأول: من الشروط المجمع عليها الإسلام.

الثاني: العدالة، لأن الفاسق ربما يصرف الأموال لأغراض نفسه، ويتعدّى على الأنفس[1] وعلى الأموال بغير مُوجبها، فيُضيع الحُقوق وتكثر المفاسد.

الثالث: الذكورية.

1) في ب على النفس.

الرابع: الحرية لأنها مظنة فراغ البال عن الاشتغال بخدمة الغير.

قال الشيخ ابن عرفة: ولأن الرق مظنة استحقار، وإذا نافى منصب الشهادة فأحرى الإمام، وحديث أبي ذر، «وأوصاني خليلي أن أسمع وأطيع، وإن كان عبدا مجدع الأطراف»[1] محمول على أنه نائب أمير المسلمين.

الخامس: البلوغ.

السادس: العقل.

السابع: أن يكون مجتهدا في أصول الدين، وفروعه، ليتمكن من إيراد الأدلة، وحل الشبهات، والفتوى في أحكام الشرع، لأن المقلد تتلاعب به الأراء، فلا يهتدي للصواب.

الثامن: أن يكون شجاعا فلا يضعف عن لقاء عدو وإقامة الحدود.

التاسع: أن يكون ذا رأي وسياسة بتدبير الحرب والسلم، «ويكون حاله ممن»[2] يشتد في موضع الشدة، ويلين في موضع اللين، وذكر في الطوالع أن جمعا تساهلوا في هذه الصفات الثلاث، أعني السابع وما بعده، وقالوا تصح إمامة من لم يتصف بها، وينيب من كان موصوفا بها.

قال الشيخ ابن عرفة وهو خلاف عدّ الآمدي لها في الشروط المتفق عليها.

العاشر: أن يكون مقتدرا على إنفاذ حكمه، فإن قيل يلزم سقوط إمامة عثمان رضي اللّه تعالى عنه حين حصره. أجاب «الآمدي» بأنا لا نسلم عدم قدرته، كان أمره نافِذًا شرقًا وغربًا، وإنما هاش عليه رُعاعٌ وأوْبَاشٌ، فقصد السِّلْمَ وترك الفتنة.

الحادي عشر: أن يكون قرشيا وهو مذهب جميع أهل السنة، وخالف في ذلك الخوارج وبعض المعتزلة.

---

1) رواه ابن ماجة «باب الجهاد» ومسلم «باب الإمارة».

2) زيادة من ج.

قال المازري[1]: غلا بعضهم فقال لو استوى قريشي ونبطي في شرط الإمامة ترشح النبطي، لأنه أقرب لعدم الظلم والجور. احتج أصحابنا [بإجماع الصحابة حين قال الأنصار يوم السقيفة للمهاجرين، منا أمير ومنكم أمير، فمنعهم[2] ابو بكر رضي اللّه عنه محتجا بقوله ﷺ «الأئمة من قريش»[3] وبقوله ﷺ ‹قدموا قريشا ولا تَقَدَّمُوها›[4] واحتج المخالف بقوله ﷺ ‹أطِيعُوا السلطان ولو أمر عليكم عبد حبشيٌّ أجدع›[5] وأجيب بأنه ليس كل سلطان إماما][6]، ولا يشترط في الإمام أن يكون هاشميا للإجماع على صحة إمامة الشيخين، وخالف في ذلك الشيعة، وكذلك لا تشترط عصمتُه خلافا للإسماعيلية. وإلى الشروط الإحدى عشر السابقة أشار المؤلف بقوله «شروط جمة». وأشار بقوله «من نالها كلها حقا» إلى وجوب البحث عمن توجد فيه هذه الشروط على سبيل التحقيق، إذْ كثيرًا ما يُلبِّس بعض من لا يستحقها بتكلف بعض المحاسن قبل الظفر بها تخيُّلا[7] على حب الناس له، وإعانتهم له على الظفر بهذه الرئاسة فاذا نال غرضه منها وتولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل، واللّه لا يحب الفساد. وإذا قيل له اتق اللّه أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد. وقوله «لها ينل» أي الإمامة ينل، وقوى العامل باللاّم مع كونه فعلا يتعدى بنفسه لضعفه بالتأخير عن معموله كقوله تعالى: ﴿وإنْ كُنتُم للرُّؤيا تَعْبُرُون﴾[8] وباللّه تعالى التوفيق.

---

1) محمد بن علي عمر أبو عبد التميمي المازري فقيه مالكي ومحدث وصاحب كتاب المعلم بفوائد المسلم، تونسي، توفي بالمهدية سنة 536هـ عن عمر يبلغ 83 سنة. ترجمته في الشذرات 114/4، وفيات الأعيان 285/4، الديباج 279.

2) في ج «قال».

3) أخرجه النسائي والحاكم.

4) رواه البيهقي والطبراني.

5) الحديث تقدم.

6) النص في شرح المقاصد (245/5).

7) في ج «تحيلا» بالحاء المهملة.

8) سورة يوسف: 43.

244 - وَلاَ يَكُونُ بِطَارِيءِ الفِسقِ مُنعَزِلاً   إلاّ بِـكُـفْـرٍ فـذَا لا بـدّ مـنِ بَـدَلِ
245 - فَلاَ خُرُوج بِوَصِفِ الفِسْقِ ما وُجِدَتْ   مِـنْـهُ لِـلصَّـلاَة لَـنَـا والـفِسْـقُ لَم يَـزَلِ
246 - بِمثْلِ هَـذا أَتَـانَـا غيرُ مَا خَـبَـرِ   إذْ فِـي الخُرُوجِ مَـزِيـدُ الـفِسقِ والزَّلَـلِ

ش - يعني أن العدالة وإن كانت شرط صحة باتفاق في الإمام فعدمُها إن كان قبل نصب الإمام لم يجز نصبه بلا خلاف، وإن كان بعد نصبه بان طَرأ عليه الفسق لم يجز عزله، ولا الخروج عليه عند بعض أهل السنة، لما في ذلك من ثوران الفتن وانتشار المفاسد بأضعاف مضاعفة، ممّا كانت مع بقائه، بل ظاهرُ النصوص والأحاديث أن الإمامة إذا وقعت لمتصف بالفسق ابتداءً تفُوت ولا تنقض لما ينشأ عن نقضها من المفاسد، وقد وصف النبي ﷺ الأزمنة الفاسدة، ووصف ملوكها بما هو مشهور، ولم يأمر بالقيام عليهم، ولا بالخروج عنهم، بل أمر أن تؤدي إليهم حقوقهم، ويسأل الإنسان حقه من اللّه تعالى. وقد قال عليه الصلاة والسلام للأنصار رضي اللّه تعالى عنهم ‹إنكم ستلقون بعدي أثرةً فاصبروا حتى تلقوني على الحوض›[1] وقد أدرك كثيرٌ من الصحابة رضي اللّه تعالى عن جميعهم وأئمة التابعين ومن يقتدي بهم من السلف الصالح أئمة السوء، فدخلوا تحت طاعتهم وبذلوا لهم النصيحة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، بقدر الاستطاعة، ولم يسعوا في عزلهم، ولا انتصبوا لحربهم، ولا أهانوهم عند العامة، ولا حرّضوا على مخالفتهم، ولا يحتج على جواز الخروج على الأيمة الفسّاق بخروج كثير من التابعين كسعيد بن جبير[2] وأضرابه عن الحجاج[3]، والسعي في محاربته وعزله، لأنا نقول إنما خرج أولئك عليه، لأنهم رأوه كافرًا بشواهد دلتهم على كفره، وهو رأي الكثير من المحققين فيه من المتقدمين والمتأخرين، كالشيخ ابن عرفة وذويه، ولا

1) رواه مسلم.
2) سعيد ابن جبير بن هشام الأسدي بالولاء أبو عبد الامام الحافظ المفسر قتله الحجاج سنة 95هـ ولم يكمل 50 سنة من عمره. ترجمته في وفيات الأعيان 371/2، تهذيب التهذيب 11/4 وطبقات ابن سعد 256/5.
3) الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي عامل عبد الملك بن مروان على العراق، سفاك للدماء، هدم الكعبة في قتاله لعبد اللّه بن الزبير، توفي بواسط سنة 95هـ عن عمر يبلغ 53 سنة. ترجمته في وفيات الأعيان 29/2، أخباره في كتب التاريخ مبثوثة.

خلاف أن الكافر لا يحل إقراره على التقدُّم على المسلمين، ولا يحتج على إيمان الحجاج بقوله لعمر بن عبد العزيز[1] في النوم، وأنا أنتظر ما ينتظره الموحدون. إما أولاً، فلأنها رؤيا نوم فلا يترك لأجلها ما دلت عليه الشواهد المحققة من كفره، وإما ثانيا، فلأنّ غاية ما فيها الإخبار عنه بما اعتقد في نفسه أنه من الموحدين، أو أنه ينتظر ما ينتظرون، وإن لم يكن منهم، ولا شك أن كثيرا من جهلة ذوي العقائد الفاسدة، والكفرة والمنافقين على هذا الظن حتى يستبين لهم الأمر في الأخرة بعد البعث، وقد قال تعالى في حقهم وبيان ما يفعل بهم في الآخرة: ﴿**فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ الْعَذَابُ يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُن مَعَكُمْ قَالُوا بَلَى وَلَكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ...**﴾ الأية[2].

وبالجملة فإنه يستبين لأهل النار أنهم لا يلحقون بالموحدين في الخروج منها، وأنهم مخلَّدون فيها أبد الآباد، عندما يذبح الموت على صورة كبش بين الجنة والنار، ويقال يا أهل الجنة خلود لا موت، ويا أهل النار خلود لا موت، نسأله سبحانه أن يلحقنا بزمرة المؤمنين، السّعداء ظاهرا وباطنا، في الدنيا والآخرة، بفضله وإحسانه.

ويحتمل أن يكون خروج من خرج عن الحجاج، وإن قلنا بفسقه دون أن يصل إلى درجة الكفر أنهم بنوا على أن الفاسق يصح خلعه، وإن قُدر على ذلك دون إراقة دماء، وكشف حُرم، وهو أحد قولي الأشعري واختاره إمام الحرمين في الإرشاد.

قال الشيخ ابن عرفة في شامله حاكيا عن المازري ومن ثبتت إمامته وجبت طاعته واتباعه في اجتهاده ومذهبه فيما ليس بمعصية، فإن تغيرت حاله بكفر

---

1) عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن العاص بن أمية الخليفة الزاهد وأمه أم عاصم بنت عاصم بن عمر الخطاب، ولد سنة 63هـ توفي سنة 101. ترجمته في تهذيب التهذيب 475/7، وصفوة الصفوة 63/2، وحلية الأولياء 253/5 وفوات الوفيات 133/3. والشذرات 197/1.

2) سورة الحديد: 13.

فواضح خلعه، وببدعة كالاعتزال، فإن دعا إليها لم يُطع، فإن قاتل قُوتل، وإن لم يدع إليها فعلى تكفيره يخلع، وعلى تفسيقه في خِلعه إن أمكن دون إراقة دماء وكشف حُرم مذهبان:

الأول: خلعهُ وإن تغيرت بفسق كالزنا وشرب الخمر، فإن قدر على خلعه دون سفك دماء، ولا كشف حُرُم، ففي وجوبه أولُ قولي الشيخ.

وثانيهما: مع كثير من أهل السنة والقاضي مستدلا بالأحاديث.

قلت وهو قول ابن عمر في عدم الخروج من ولاية يزيد[1] في جيش الحرة حسبما ذكره مسلم في صحيحه. والأول قول عبد اللّه بن الزبير[2] في القصة فيما ذكره المؤرخون. انتهى.

---

1) يزيد بن معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب تولى الخلافة بعد موت أبيه وفي عهده قتل الحسن بن علي بن أبي طالب من طرف عامله بالعراق توفي سنة 64هـ. ترجمته في تاريخ الطبري، فوات الوفيات 327/4.

2) عبد الله بن الزبير بن العوام. أبو خبيب وأمه أسماء بنت أبي بكر الصديق وهو أول مولود للمهاجرين بالمدينة سنة 2هـ بويع بالخلافة بعد موت يزيد بن معاوية بالحجاز وقتل سنة 73هـ بمكة في حرب عبد الملك بن مروان له. ترجمته في وفيات الأعيان 71/3، وفوات الوفيات 271/2 وأخباره مبثوثة في .كتب التاريخ. (طبقات ابن سعد الطبري، المسعودي، ابن الأثير...).

فصل
فيما أتت به السَّمْعِيَات من الأمور المُغَيَّبات

247 - واعْلم بأنّ رَسُولَ اللّهِ أَخبرنَا عن الغُيوبِ بِحَقٍّ غيرَ مفتَعِلِ
248 - كالقَبرِ فالمرءُ فِيهِ ذُو مُسَايَلَةٍ إمَّا نَجَاةٌ لَهُ أو بالعذابِ بُلِ
249 - لَقِّنْ عُبَيْدَكَ يَا مَوْلاَيَ حُجَّتَهُ عِندَ السُّؤَالِ مَحلِ الرَّوْعِ والوَجَلِ

ش - لاخفاء أنه بعدما عُلم علمَ يقين ضروري ثُبوتُ رسالة سيدنا ومولانا محمد ﷺ وجب تصديقه في كل ما أخبر به، وكل ما بلغ عن اللّه تعالى؛ لأن اللّه تعالى قد صدّقه في ذلك. ومن جملة ما أخبر به عليه الصلاة والسلام سؤال القبر وعذابه للكفار، ولبعض عصاة المؤمنين، ونعيمه للمطيعين، وقد أجمع أهل الحقّ على ثبوت ذلك؛ لأنه أمر جائزٌ شهد به السمع، لأنه قد تواترت الأخبار باستعاذته ﷺ منه، وذلك مغْنٍ عن تكلّفِ نقل أخبار الآحاد فيه، ولم يزل مستيقضا في السّلف قبل ظهور أهل الأهواء، ونُقل عن المعتزلة إنكار ذلك.

قال التفتزاني: [قد أجمع الإسلاميون على أنّ ذلك حقّ واقع لا ريب فيه[1]، ونسبَ خلاف ذلك إلى بعض المعتزلة وبعض المتأخرين منهم. قال: إنما حُكي إنكارُ ذلك عن ضرار بن عمرو[2]. وإنما نسب إلى المعتزلة وهم برءاء منه لمخالطة ضرار إياهم، وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق... ودليل أهل الحق كثيرة كقوله تعالى في آل فرعون: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾[3]، أي قبل القيامة، وذلك في القبر «بدليل التقييد بالغدوّ والعشي، وعذاب الآخرةِ متوال لا

---

1) في شرح المقاصد (113/5) النص «اتفق الاسلاميون على حقيقة سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار، وبعض العصاة» وفي ج المسلمون.

2) ضرار بن عمر هو ضرار بن عمر الغطفاني من كبار أئمة المعتزلة. صنف نحو ثلاثين كتابا في الرد على الخوارج توفي سنة 190هـ راجع لسان الميزان.

3) سورة غافر: 46.

تقييد فيه»[1] وبدليل قوله تعالى ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ اَدْخُلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾[2] وكقوله تعالى في قوم نوح ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾[3] الفاء للتعقيب، وكقوله تعالى ﴿ربَّنا أمتنا اثنَتَيْنِ وأَحْيَيْتَنا اثنَتَينِ﴾[4] وإحدى الحياتين ليست إلاّ في القبر. إذ الإحياء إنما يتبادرُ منه خلق الحياة بعد الإماتة والحياة الأولى قبل الإقبار، لم تكن بعد الإماتة. ويحتمل أنهم إنما خصُّوا الحياتين بالذكر، لأنهما اللتان أنكروهما بعد الموت، أما الحياة الأولى فمحسوسة أولاً فلا يحتاج إلى النص عليها. وقوله تعالى: ﴿ولاَ تَحْسِبَنَّ الذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عندَ رَبِّهِم يُرزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتاهُم اللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾[5]. والأحاديث المتواترة المعنى كقوله عليه الصلاة والسلام ‹القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار›[6] ولما روي أنه عليه الصلاة والسلام مرَّ بقبرين فقال ‹إنهما يعذبان وما يعذبان في كبيرة›[7] الحديث، وكالحديث المشهور في الملكين اللذين يدخلان القبر ومعهما مرزبتان فيسألان الميت عن ربه، وعن دينه وعن نبيه، إلى غير ذلك، من الأخبار والآثار المسطورة في الكتب المشهورة، وقد توارت عن النبي ﷺ استعاذته من عذاب القبر، واستفاض ذلك في الأدعية المأثورة. وقد تمسك نفاة حياة القبر وسؤاله بقوله تعالى ﴿لاَ يَذُوقُونَ فِيهَا المَوْتَ إلاَّ المَوْتَةَ الأُولَى﴾[8] قالوا ولو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين لا واحدة][9]، وبقوله تعالى ﴿إِنَّكَ لاَ تُسْمِعُ المَوْتَى﴾[10] وقوله ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي القُبُورِ﴾[11] وبأنا نرى من ندفنه على حاله ونعلم بالضرورة كونه ميتا.

(1) النص للمؤلف.
(2) سورة غافر: 46.
(3) سورة نوح: 25.
(4) سورة غافر: 11.
(5) سورة آل عمران 169.
(6) رواه الترمذي.
(7) رواه الشيخان «تقدم».
(8) سورة الدخان: 56.
(9) النص في شرح المقاصد للتفتزاني (113/5 - 114) تحقيق عبد الرحمن عميرة.
(10) سورة النمل: 80.
(11) سورة فاطر: 22.

والجواب عن الأول أن المنفي في تلك الآية إنما هو أن يذوقوا في الجنة غُصَص الموت التي لم تثبت إلاّ للموتة الأولى، فمن ثم خصت بالذكر، أو يكون معنى الآية - وهو الأظهر. الإخبار بأن نعيم أهل الجنة لا ينقطع بموت كنعيم أهل الدنيا، بدليل أن اللّه أحيى كثيرا من الأموات في زمن موسى وعيسى وسيدنا ومولانا محمد ﷺ.

وعن الثاني بأن المراد في الآيتين تشبيه الكفرة بالموتى، وأهل القبور المكنى بهم عن الموتى أيضا، ونحن نعترف لأن الذين في القبور لا يسمعون حتى ما يكونون موتى.

وعن الثالث بأن قصاراه استبعاد عادي، وصدوره من قائله يؤذن بعدم طمأنينته للإيمان، وهو بمثابة استعباد الكفرة حشر العظام البالية، ومن يُسلِّم اختصاص الرسول عليه الصلاة والسلام برؤية الملَك دون القوم، وتعاقب الملائكة فينا، وقوله تعالى في إبليس وجنوده ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾[1]، لا يشك في التصديق بذلك، كيف والنائم يدرك أحوالا من السرور والغموم والآلام من نفسه، ونحن لا نشاهدُ ذلك منه. والبرزخ أول منزل من منازل الآخرة، وفيه تغيير العادات وخرقها، فيصح أن يكون الميت حال مشاهدتنا، والقبرُ حال نظرنا فيه على غير الحالة التي نشاهدهما عليها، ولم نشعر نحن بشيء مما هنالك، والإدراكات وغيرها بيد المولى تبارك وتعالى، يُظهر عز وجل ما يشاء منها ويحجب ما يشاء، نسأله سبحانه أن يجعلنا دنيا وأخرى ممن آمن به وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن يختم لنا بخاتمة السعداء، ويؤمن روعنا في الدنيا والآخرة بجاه نبيه ﷺ.

250 - والرُّوحُ بَاقِيةٌ لَيْسَتْ بِفَانِيَةٍ وَالجِسْمُ مِنْ جِنْسِ ذَاكَ التُّرْبِ حِينَ بَلِ

251 - غَيرَ الأُولى خَصَّهُم بالحِفْظِ خَالِقُهُمْ كَالأَنْبِيَاءِ وِمِنْ أَهلِ الخُصُوصِ وَلِي

(1) سورة الأعراف: 27.

ش - يعني أن الله تعالى أجرى العادة بموالاة خلق أعراض الحياة في أجزاء البدن، وفي أجزاء الروح ما داما مشتبكين. فإذا نزع الروح من البدن أجرى سبحانه العادة بخلق أعراض الموت وموالاتها في أجزاء البدن الذي فارقته الروح ما داما مفترقين، وأبقى سبحانه للروح ما اعتاد منه من موالاة خلق أعراض الحياة في أجزائه بحسب ما دل عليه السّمع، وكل هذا واقع بمحض اختياره تعالى، وإلا فمن الجائز أن يُبقي سبحانه البدن حيًّا بعد مفارقة الروح له، كما كان حيًّا قبل مفارقته إياه، أو يخلق فيه الموت، والروح متصل به، كما خلقها فيه حال إنفصاله عنهُ، إذ لا أثر لاتصال الروح ولا لانفصاله في حياة ولا موت قطعا. وكذا من الجائز أن يخلق سبحانه في أجزاء الروح من الموت والإعدام ما خلق في أجزاء البدن، إذ هما في قبول جميع الأعراض على حد السواء، وإنما المولى العظيم القهار الفعال لما يريد، نصب بمحض اختياره على الحياة والموت ما شاء من الأمارات، وأحيى ما شاء إحياءه وأمات ما شاء إماتته، وتصرف كيف شاء جل رب الأرض والسموات.

قوله «غير الأولى خصهم بالحفظ»، يعني أن عود الجسم بطول البلى من جنس التراب ليس بعام، بل اختار سبحانه أن يحفظ من ذلك أصناف شرفهم بالامتياز عن غيرهم، وهم أربعة: الأنبياء، والعلماء، والشهداء، والمؤذنون المحتسبون، إلا أن المؤلف رضي اللّه تعالى عنه عبر عن غير الأنبياء من الأصناف ليس ينالون هذه الرتبة الشريفة بمجرد تعاطيهم صور تلك الأعمال التي جُعلت سببا لنيل هذه الرتبة، بل حتى يتقنوها، ويخلصوا فيها، ويقوموا بجميع حقوقها الظاهرة والباطنة قياما وصلوا به إلى رتبة الولاية، وإلاّ فكم من عالم وشهيد ومؤذن لم ينفعهم اللّه تعالى بأعمالهم، ولا بورك لهم فيها، بل كانت - والعياذ باللّه - سببا في زيادة عذابهم، وهذا هو الغالب لا سيما في هذه الأزمنة الفاسدة، إلا من عصمه اللّه تعالى بمحض فضله مع قلة أسباب العون على الهداية، وتلاطم أمواج الفتن على الظاهر والباطن.

اللهم لك الحمد وإليك المشتكى، وبك المستغاث، وأنت المستعان، وعليك المتّكل ولا حول ولا قوة إلاّ بك.

فصل في البعث والحشر

ش – الفرق بين البعث والحشر، أن البعث عبارة عن إحياء الأموات، وإخراجهم من قبورهم، والحشر سوقهم جميعا إلى الموقف الهائل، مجمع الأولين والآخرين والجن والإنس، والعاقل وغير العاقل، وأهل السماء، وأهل الأرض، والله تعالى المستعان، وبه التوفيق لارب غيره ولاخير إلا خيره.

ص –

252 - والبَعثُ حقٌّ بإحْيَاءِ الجُسُوم كَمَا قَد كَانَ أَنْشَأَهَا بَدْءًا بلا مَثَلِ

253 - إنّ الفَلاسِفةَ الضُّلّالَ مَذهَبُهم إنكارُ إحْيائِهَا بالعَقْلِ والجَدَلِ

254 - فَلَيسَ يُحشَرُ إلّا الرّوحُ عندهُم كَأنّ قدرتَه للجِسْمِ لَم تَصِلِ

ش – لاشك أن المِلل كلها من لدن آدم عليه الصلاة والسلام، إلى سيدنا ونبينا ومولانا محمد ﷺ، مجمعة على أن الله تعالى يحيي الأبدان بعد موتها، ويرد الأرواح إلى مشابكتها كما كانت أول مرة، والدليل على ذلك أن الإعادة إمّا أن تكون بمعنى إعادة الجواهر بعد إعدامها، أو بمعنى ضَمّها وجمعها بعد (تبديرها)[1] وكلاهما ممكن. وكل ممكن أَخبَرَ الصادق بوقوعه فهو حقٌّ، فالإعادة إذًا على كلا الوجهين حقٌّ لامِرية فيها. وإنما قلنا: إن الإعادة بالمعنى الأول ممكنة، «لأن ماهية الجواهر والأعراض تقبل الوجود والعدم لذاتها»[2]؛ لأن القبول لايكون إلّا نفسيًا، وإلا لافتقر القبول إلى قبول آخر وتسلسل، وإذا كان نفسيًا فما بالنفس لايختلف، وانقلاب الحقائق مستحيل، فلا يتصور أن ينقلب الممكن واجبا أو مستحيلًا.

وإنما قلنا: إن ماهية الجواهر والأعراض تقبل الوجود والعدم، لأنّها لو لم تقبل إلا الوجود لكانت قديمة واجبةَ الوجود، وهو باطل لما سبق من برهان حدوثها، ولو لم تقبل إلا العدم لكانت مستحيلة الوجود، والعِيان يكذبه، فلزم من هذا، أن ماهية

---

(1) هكذا في أصل «أ». وفي «ب»، و «ج» و «د» تبديدها وهو أوضح من أ.

(2) ساقط من ج.

كل ذات من ذوات العوَالم تقبل من الوجود والعدم، بعد العدم الطارئ عليها ماقبلته في حال العدم الأصلي لها، إذ قد عادت بالعدم الطارئ عليها إلى حقيقة العدم الأصلي لها، فحقيقة زيد مثلا عند إعدام الله تعالى لها عدمًا محضًا، يصح أن يوجدها بعينها لا حقيقةً أخرى مثلها، كما أنها عندما كانت معدومة في الأزل هي بعينها أَوجدها الله تعالى فيما لايزال لا مثلها، فقد خرجَ لك من هذا، العلمُ الضروريُّ بإمكان إعادة ذوات العوالم كلها بالمعنى الأول، وهو إيجاد أعيانها لا أمثالها، بعد إعدامها عدما محضًا.

وأما إمكان الإعادة بالمعنى الثاني، وهو جمع الأجزاء بعد تفريقها، وخلق الحياة فيها فأوضح من الأول، فخرج من هذا أن ذوات العوالم قابلة للإعادة على كل تقدير، هذا إذا نظرنا إلى الإعادة بحسب قابلها. وإن نظرنا إليها بحسب فاعلها، وهو مولانا جل وعلا، فلا خفاء أن قدرته تعالى وإرادَته لايتعاصى عليهما ممكنٌ، وعلمُه تعالى محيط بجميع المعلومات التي لا نهاية لها، فلا تعذَر إذًا للإعادة لا من جهة قابلها، وهو الممكن المعادُ، ولا من جهة الفاعل، وهو الربُّ تبارك وتعالى، وإلى نفي التعذرين، أشار القرآن في قوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي العِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الذي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَليم﴾[1]. فنفيُ التعذر من جهة الممكن المعاد بقوله (أنشأها أول مرة). أي ذواتها قابلة للوجود بدليل النشأة الأولى، ويستحيل أن تنقلِبَ حقيقةٌ من إمكان شيءٍ إلى استحالته، ونفيُ التعذر من جهة الفاعل بقوله: «وَهُوَ الخَلَّاقُ العَلِيمُ» بصيغتي المبالغة. وبقوله: ﴿أَنشَأَهَا﴾، ثم أرشد تعالى إلى الجواب عن شبه المنكرين، فمن شبههم استبعاد جمع الأجزاء إلى بدنها المخصوص بعد اختلاطها بغيرها اختلاطا يتعذر معه التمييز، كما قالوا: ﴿أَإِذَا مِتْنَا وكُنَّا تُرابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾[2].

---

(1) سورة يس: 78 - 79.
(2) سورة ق: 3.

والجواب أنه تعالى عالم بجميعها غير عاجز عن تأليفها وخلق الحياة فيها كما قال تعالى: ﴿قَد عَلِمْنا ماتَنقصُ الأَرْضُ مِنهُم...﴾ الآية[1]. فهو سبحانه وتعالى يَرُدُّ - بلا تعب ولا مؤونة، ولا معالجة، ولا واسطة البتة - الجوهرَ الفردَ بعد شدة الاختلاط بغيره إلى محله المخصوص الذي كان فيه من البدن المخصوص. ومن شبههم أنها إذا صارت ترابا فقد تغير طبعها عن طبع الحياة التي هي الحرارة والرطوبة، فرَد سبحانه هذا الاستبعاد بقوله جل وعز: ﴿الذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا﴾[2] ونحو ذلك من الآيات.

وأما أن الصادق أخبر بوقوع هذا الممكن فهذا مما عُلِم من الدين ضرورة، واحتج المنكرون لبعث الأجساد، وقصر البعث على الأرواح بوجهين:

الأول: أن إنسانا لو أَكل إنسانا آخر، وصار المأكول جزءا من بدن الآكل، فلو أعادهما الله تعالى بعينهما، فإما أن تكون الأجزاءُ المأكولة معادة في بدن المأكول أو في بدن الآكل، وأيًا ما كان فلا يكون أحدُهما معادًا بعينه وبتمامه، وهو خلاف الفرض. وأيضًا جَعْلُ المأكول جزءًا من بدن أحدهما ليس أولى من جعله جزءا من البدن الآخر، لأنه كان جزء البدن لكل واحد منهما قبل العدم في الجملة، ويستحيل جعلُه جُزءا منهما معا، لاستحالة حلول الشيء الواحد بالشخص في محلين.

الوجه الثاني: أن البدن لو أعيد لم يخل إما أن يكون لغرض مقصود أولا، وكلاهما باطل، أما الثاني[3] فلأنه يؤدي إلى البعث والسفه.

وأما الأول: فلأن ذلك الغرض المقصود، أما الإيلام أو تحصيل لذة أو دفع ألم، والأول لا يصلح أن يكون مقصودا للحكيم.

والثاني باطل: لأنه ليس في هذا العالم الجُسماني لذة في الحقيقة، بل كل ذلك خلاص عن ألَم.

والثالث أيضا باطل، لأنه يحصل بالبقاء على العدم.

(1) سورة ق: 4. (2) سورة يس: 80. (3) ساقط من ج.

والجواب عن الأول، أن لكل بدن أجزاء أصليةً، وأجزاء فضليةً، والمعادُ لكل واحد أجزاؤه الأصلية، والمأكول فضل من المتغذي فلا يعاد فيه.

والجواب عن الثاني، أن أفعاله تعالى يستحيلُ تعليلها بالأغراض، وقد سبَق بَيانه، ولو سُلم الغرض على سبيل الفرض والجدل. فنقول لم لا يجوز أن يكون الغرض الأصلي الإلذاذ؟ قولهم الإستقراء دل على أن اللذة دفع ألَم ممنوع، بدليل أن الشيء الملتذ به قد يحصل فجأة، فيلتذ[1] به من غير أن يسبقه ألمُ الشوق إليه، بل ولا الشعور به أصلا. وعلى تقدير تسليم كون اللذة الجُسمانية، في هذا العالم دفعا للألم، فلا نسلم أن لذّات الآخرة كذلك.

فإن قيل: قد دل السّمع على أن لذات الآخرة من جنس لذات الدنيا، كالأكل والشرب والجماع، وغيرها، فتكون أيضا دفعا للألم.

فالجواب: أن لذات الآخرة يشبه بعضها لذّات الدنيا في الصورة، ويخالفها في الحقيقة، كما نقل أنه لا شركة بينهما إلا في الأسماء، وحينئذ لا يلزم اشتراكهما في دفع الألم.

تنبيهان:

الأول: ذهب الفخر إلى أنه لم يثبت بدليل قطعي عقلي أو نقلي أن الله سبحانه وتعالى يُعدم الأجزاء إعداما محضًا ثم يعيدها. واحتج غيره ممن جزم بعدمها بقوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾[2] والهلاك: الفناء. وجوابه لانُسلم أن الهلاك بمعنى الفناء والعدم فقط، بل التفريق وتغيير الشيء عن وضعه[3] الذي كان عليه هلاك أيضا.

الثاني: إذا قلنا بِعدم الأجسام، فالمعاد غير تلك الأجسام المعدومة لامثلها، وإلّا لزم أن المثاب أو المعذب غير هذه الأجسام التي أطاعت أوعصَت، وهو باطل بالإجماع.

(1) في ب فليلتذ به. (2) سورة القصص: 88. (3) في ج وصفه.

واختلف أصحابنا في إعادة أعيان الأعراض. والصحيح إعادة أعيانها.

وقال ابن العربي[1] في سراج المريدين: الذي عند أهل السنة أن تلك الأجسادَ الدنيوية تعاد بأعيانها، وبأعراضها، بلا خلاف بينهم. قال بعضهم بأوقاتها فيعاد الوقت أيضًا، كما يعاد الجسم، واللون، وذلك جائزٌ في حكم الله تعالى وقدرته، وهيّنٌ عليه جميعه، ولكن لم يَرِد بإعادة الوقت خَبَرٌ. وقد قال الله تعالى في القرآن مايدل أن الوقت لايعاد وهو قوله: ﴿**كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُم جُلُودًا غيرها**﴾[2] يعني به غيرها في الوقت، وإلّا فالجلود الأوائل[3] بأعيانها التي عصت، هي التي يُعاد أبدا تأليفها إذا تفرقت، وأعيانُها إذا عُدمت، وقد بينا ذلك في كتب الأصول.

255 - بمثلِ ذَا كُفِّرُوا كفرَ الذينَ نَفَوا	إعَـادَةً مُـطْـلَـقًـا وفـي الـكـتـاب تـلِ
256 - كذاكَ مَن شَكَّ فالإجمَاعُ مُنعقدٌ	مِـنـهـم عـلـى كُـفـرِهِ والـنَّـصُّ فـيـه جَـلِ
257 - حكَي الشِّهَابُ لنا ذَا في قواعِدِهِ	إذْ جاءَ في الـذِّكـرِ نـصًّـا غـيـرَ مُـحْـتـمِـلِ
258 - من أجْلِ ذَلِكَ في القرآن كَرَّرَهُ	بـلْ أوضـحَ الأمـرَ فـي مـعـنـَاهُ بـالمُـثُـلِ

ش – يعني أن من أنكرَ المعاد الجُسماني وقصر البعث والثواب والعقاب على مجرد الأرواح كالفلاسفة، فهو كافرٌ، مثل كفر من نفى البعث مطلقا، أي الأجسامَ[4] والأرواح كالدهرية، لأنَّ الفريقين اشتركا في تكذيب الرّسُول، وإنكار مَاعُلم من الدين ضرورة، ولهذا قال الإمام الفخر في الأربعين: الجمع بين إنكار المعاد الجُسماني والإقرار بالقرآن متعذر، لأن ورودهُ في القرآن لايقبل تأويلا، وقد نص الغزاليُّ على كفر الفلاسفة، وعلل ذلك بإنكارهم حشر الأجساد، والتنَعُّم

---

(1) هو محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي عالم الحديث والفقه والتفسير ولد باشبيلية بالأندلس وله عدة مؤلفات «أحكام القرآن، العواصم من القواصم..الخ» ولد سنة 468 هـ وتوفي سنة 543 هـ بفاس. ترجمته في نفح الطيب 25/2، بغية الملتمس: 179، الديباج: 281، ووفيات الاعيان (296/4)، ومعجم المفسرين (558/1)، والشذرات (141/4) وجذوة المقتبس: 160، والمغرب (249/1)، والاعلام (106/7).

(2) سورة النساء: 56.

(3) في ب: الاويل، وهو تصحيف.

(4) في ج للاجسام.

الحسي، وعلم الله الجزئيات، وحدوث العالم، وذكر غيره الإجماع عل كفرهم.
قوله: «وفي الكتاب تل» يعني في القرآن العزيز تليت آياتٌ دالة على كفر الدهرية المنكرين للمعاد.

قوله: «كذاك من شك» يعني أنّ حكم من شك في المعاد الجسماني، وأحرى أن يشك[1] في مطلق الإعادة حكم من جزم بنفي المعاد، في أنه مجمعٌ على كفْره أيضًا، إذا من شك في صدق ماعلم ضرورة مجيء الرسُول به، مساو في الكفر لمن جزم بنفيه، وجَعْلُهُ ﷺ الإيمان باليوم الآخر جزءا من حقيقة الإيمان عند تفسيره له في حديث جبريل المشهور دليلٌ على أن من لم يجزم بالمعاد جزما لاتردد فيه، فهو غير مؤمن؛ لأنه قد انعدم من قلبه جزءٌ من حقيقة الإيمان، فتنعدم حقيقة الإيمان في حقه، لأن الحقيقة تنعدم بانعدام جزئها.

قوله: «حكى الشهاب لنا ذا في قواعده» هو بيان للنص الذي ذُكر في كفر من شك في الإعادة. قوله: «إذ جاء في الذكر نصا غير محتمل» هو تعليل لما ذكره القرافي في قواعده من كفر الشاك في الإعادة، وذلك، لأنّ الإعادة وقعت في القرآن على وجه قطعي لايحتمل التأويل بوجه من الوجوه. ثم تكرر ذلك فيه تكررا لايمكن أن يُدَّعى فيه الجهل، وعدم وصول العلم فصار المكذِبُ بالمعاد أو الشاكُّ فيه مكذبَيْنِ بالقرآن غير مؤمنَيْن به، ومن لم يؤمن بالقرآن فهو كافر قطعا.

قوله: «بل أوضحَ الأمر في معناه بالمثل» هو إضراب انتقال من الأدنى إلى الأعلى، أي لم يكتف سبحانه في بيان إمكان الإعادة بمجرد النص القطعي على وقوعها، بل زاد إلى ذلك ضرب المثُل التي يُسَلمها كل عاقل حتى جمع في تثبيت المعاد الجُسماني بين الدليل العقلي والدليل النقلي[2] . ومن آيات ضرب المثل في ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَانُوا يُصِرُّونَ على الحِنْثِ العَظِيم وكَانوا يَقُولُون أَإِذَا مِتنَا وكُنَّا تُرابًا وعِظَامًا إنَّا لَمَبعُوثُونَ أَو آباؤُنا الأوَّلُون، قُلِ إنَّ الأوّلين

(1) في ج من شك.
(2) في ب تقديم كلمة النقلي على كلمة العقلي.

والآخِرِينَ لمجْمُوعُونَ إلى مِيقَاتِ يَوم مَعْلومِ﴾[1]. ثم ضرب المثَلَ الدالة على إمكان ذلك عقلا فقال: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ﴾ إلى قوله: ﴿أَفَرَأَيْتُم النَّار التي تُورون ءَأَنتُم أَنشَأْتُم شَجَرَتَها أم نحنُ المنشِئون﴾[2]. ومنها قوله تعالى: ﴿قالَ مَن يُحيِي العِظَامَ وهيَ رَميمٌ قُلْ يُحيِيها الذِي أنشأَهَا أوّلَ مرّةٍ﴾[3] فضرب المثل بالنشأة الأولى، ومنها قوله تعالى: ﴿وقالُوا أَإذا كُنّا عِظامًا ورُفاتًا إنّا لمبعُوثُون خَلْقًا جَدِيدًا﴾[4] ﴿أوَ لَم يَروا أنّ اللّهَ الذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأرضَ قَادِرٌ عَلى أنْ يَخلقَ مِثلَهُمْ..﴾[5].

فضرب المثل بخلق السموات والأرض، ومنها قوله تعالى: ﴿وأمّا الذينَ كَفَرُوا وَكذَّبُوا بآيَاتنا ولقاءِ الآخرةِ فأولئك في العذاب مُحْضَرون﴾[6] ثم قال بعد ذلك: ﴿وَمِن آيَاتِه أَنْ خَلقكُم مِن تُرابٍ ثمّ إذا أنتمْ بَشَرٌ تنتشِرُونَ﴾[7] إلى آخر الآيات، ونحو ذلك في القرآن كثير جدا يطول تتبعه.

---

(1) سورة الواقعة: 46 - 50.
(2) سورة الواقعة: 58 - 72.
(3) سورة يس: 79.
(4) سورة الاسراء: 49.
(5) سورة الاسراء: 99.
(6) سورة الروم: 16.
(7) سورة الروم: 20.

فصل في أخذ صحف الأعمال

ص -

259 - ويأخُذ الكُتْبَ بالأيمانِ أيمَنُنا ... مِمَّن له سابِقُ التخْصِيصِ في الأزلِ

260 - طُوبَى لهُ قد أتتْ «في الآيِ»[1] مِدْحَتُهُ ... وذو الشِّمالِ لِذَاكَ المَدحِ لم يَنَلِ

261 - حَضًا على الخَير كَي تَقْوى بواعِثُنا ... والشَّر نَحذَرُهُ خَوفًا مِن الزَّلَلِ

262 - فَنَصّ ذلِك في القُرآنِ خَالقُنا ... وخصَّ من شاءَ فَضْلا منه لاتَسَلِ

263 - فامنُنْ بِفضلٍ علينَا أنت ذو كَرمٍ ... ونجِّنَا يومَ ذاكَ الهوْلِ مِن وَجلِ

ش – هذا مما يجب الإيمان به لمجيئه في نصوص الكتاب والسنة، ووقع عليه إجماع الأمة. قال تعالى: **﴿فأمَّا مَن أُوتِيَ كِتَابَهُ بيَمِينِه فَسَوْفَ يُحاسَبُ حِسَابًا يَسيرًا، ويَنْقَلِبُ إلى أَهْلِهِ مَسْرُورًا وأمَّا مَنْ أُوتيَ كِتابَهُ وراء ظهرِه فسوفَ يَدْعُو ثُبورًا، ويُصَلَّى سَعيرًا. إنّه كان في أهْلِه مسْرورا، إنّهُ ظَنَّ أن لَنْ يَحُورَ بلَى إنّ رِبَّه كَانَ به بَصِيرًا﴾**[2] وقال تعالى: **﴿فأَمَّا مَنْ أُوتيَ كِتابَهُ بيَمِينِهِ فَيَقُول هاؤُمُ اقْرَأُوا كِتَابِيَه﴾**[3]. وقال: **﴿وإذَا الصُّحُف نُشِرَتْ﴾**[4] وقال: **﴿فَمَنْ أُوتي كِتَابهُ بيَمِينِه فأُوْلَئِك يَقْرأُون كِتابَهُمْ ولايُظْلَمُونَ فَتيلًا﴾**[5] وقد ورد أن صحيفة الإنسان تطوى عند موته، ثم تنشر إذا حوسب.

وعن قتادة صحيفتك ياابن آدم تطوى على عملك، ثم تنشر يوم القيامة فلينظر رجل مايملي في صحيفته، وعن النبي ﷺ أنه قال ‹يحشر الناس عراة حفاة، فقالت أم سلمة كيف بالنساء؟ فقال ﷺ شغل الناس ياأم سلمة، قالت وماشَغلهم؟ قال عليه الصلاة والسلام نشر الصحف فيها مثاقيل الذر ومثاقيل الخردل›[6]، وعن مرثد[7] بن وداعة إذا كان يوم القيامة تطايرت الصحف من تحت

---

(1) في هامش «أ، ب» تصحيح «في الذكر» وقال الناسخان أن التصحيح من نسخة بخط الناظم.

(2) سورة الانشقاق (7 - 15). (3) سورة الحاقة: 19.

(4) سورة التكوير: 10. (5) سورة الاسراء: 71.

(6) رواه الطبراني والبخاري ومسلم مختصرا من حديث عائشة.

(7) مرثد بن وداعة العمي وقيل أبو قتيلة الحمصي، اختلف في صحبته للرسول ﷺ. ترجمته في تهذيب التهذيب (74/10).

العرش، فتقع صحيفة المؤمن في يده في جنة عالية، وتقع صحيفة الكافر في يده في سموم وحميم: أي مكتوب فيها ذلك. قوله: ‹ويأخذ الكتب بالأيمان أيمننا› أي أسعدنا وأبركنا. قوله: (ممن له سابق التخصيص في الأزل) يعني بالسعادة. قوله: «وذو الشمال لذاك المدح لم ينل» أي لم ينل ذلك المدح الذي ثبت لآخذ الكتاب بيمينه، بل ثبت له في القرآن ضد ذلك، قوله: «حضا على الخير» منصوب على أنه مفعول له، والعامل فيه أتت. قوله: «وخص من شاء فضلا منه» يعني أن مولانا جل وعلا وإن شرك بين جميع العقلاء في إسماع مايلقاه المطيع والعاصي في الآخرة، وبيّن للكل حالَ من يأخذ كتابه بيمينه، وحالَ من يأخذ كتابه بشماله، فقد خصّ من شاء منهم محض[1] فضل منه بالتوفيق للطاعات، وما يحصل له به الأمْنُ من المخاوف والعقوبات، وقهرَ من شاء منهم بعَدْله على أن سَلَكَ به طُرق حتفه وهلاكه، وأعماه وأصمَّه عن مراشده، وطبع على قلبه، وحقّت عليه كلمةُ العذاب، وسبَقَ عليه الحكمُ الأزلي بذوق أليم العذاب. اللهم عافنا من مهالك الدنيا والآخرة بمحض فضلك، وادخلنا في واسع رحمتك وبحار كرمك وعظيم طولك، ياأرحم الراحمين ياذا الجلال والإكرام، بجاه نبيك ومصطفاك سيدنا ومولانا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام.

---

(1) في ب: بمحض.

فصل في الميزان

264 - وآيـة الـوَزنِ فـي الـقـرآنِ بَـيّـنَـةٌ　　والـوزْنُ فـي صُـحـفِ الأعـمـالِ لـلـثُّـقَـلِ
265 - عـلـى الحَقـيـقـةِ لا عـدلٌ يُـراد بـه　　فَـذَاكَ قَـولٌ رَكـيـكٌ غـيـرُ مُـعـتـدِلِ
266 - ثـم المقادِيرُ فـيـهِ اللّهُ يُعْلِمُـهـا　　صَـدِّقْ بما جاء تَـسـلُـكْ أعـدلَ الـسُّـبُـلِ
267 - ثَقِّلْ مَوازينَ من يَرْجوكَ تُثقِلُها　　بـالـفـضْـلِ مِـنـكَ ولاتُحـوجْـه لـلـعَـمَـلِ

ش - لاشك أنَّ وزنَ الأعمال في الآخرة بميزان محسوس مما يجب الايمان به. قال تعالى: ﴿ونَضَعُ المَوَازينَ القِسْطَ لِيوْم القِيامَةِ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوازِينُه فَأُولئِكَ هُم المُفْلحُون﴾[2]. وقال: ﴿فأماً مَنْ ثَقُلتْ مَوَازِينُه فهُوَ في عِيشَةٍ رَاضِيةٍ﴾[3]. [وذهب كثير من المفسرين إلى أنه ميزان له كفتان، ولسان، وساقان، عملا بالحقيقة لإمكانها، وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك، وأنكره بعض المعتزلة، قال، لأنّ الأعمالَ أعراض لايمكن وزنُها «حالَ وجودها»[4]، فكيف إذا زالت وتلاشت؟ بل المراد به العدل الثابت في كل شيء، ولذا ذكره بلفظ الجمع... وقيل المراد به الإدراك فميزان الألوان البصرُ، والأصواتِ السّمع، والطعام الذوقُ، وكذا سائر الحواس. وميزان المعقولات العلمُ والعقل. وَرُد عليهم بأن الموزون صحائف الأعمال «التي هي أجسام لا أنفس الأعمال التي هي أعراضٌ»[5]، وقيل بل «تُخلَق أمثلة» للحسنات أجسام نورانية، وللسيئات أجسام ظلمانية، وأما لفظ الجمع فللاستعظام لكثرة مايوزن فيه، وقيل لكل مكلف ميزانٌ، ولذلك جمع[6] والميزان الكبير واحدٌ إظهارا لجلالة الأمر، وعظَم المقام][7].

---

(1) سورة الأنبياء: 47.
(2) سورة الاعراف: 8.
(3) سورة القارعة: 6 - 7.
(4) لم يرد في شرح المقاصد (121/5).
(5) النص للمؤلف وليس للتفتزاني.
(6) في شرح المقاصد 121/5 «تجعل». وفيه «وإنما» بدل «ولذلك جمع».
(7) النص في شرح المقاصد للتفتزاني 121/5 والمؤلف نقله بتصرف.

قال ابن دهاق، ولا يكون الوزن مقاصة بين العبد وربه، كما ذهب إليه الجبائي من المعتزلة، فقال توزن السيئات والحَسنات، فما فضلَ من الخير للعبد دخل به الجنة، ومابقي عليه من السيئات خُلّد به في النار، فإن ذلك باطل لايصح، وقد قال عليه الصلاة والسلام ‹لو وضعت السموات والأرض في كفة ووضعت لاإله إلا الله في كفة لرجحت لاإله إلا الله›[1] هذا في القول بها. فكيف بالمعرفة بمعانيها والإيمان بها، ومذهب أهل الحق أن العبد إذا أتى بطاعات كأمثال الجبال ثم كانت له مخالفة واحدة فهو في المشيئة، فلله سُبحانه أن يعاقبه عليها ويعطيه ثواب طاعاته. وله أن يغفرها.

وقد قيل لأبي القاسم الجنيدي[2] [ماتقول فيمن خرج من الدنيا ولم يبق عليه إلا قدر نواة، فقال مجيبًا «المكاتبُ عبدٌ مابقى عليه درهم»][3]. قال وإنما فائدة الوزن أن العبد إذا وضعت صحيفتُه في الميزان أطلَعه الله تعالى على ماوجه إليه من الثواب أو العقاب، إن شاء كثيرا، وإن شاء قليلا، فيكون الأخذ للكتاب باليمين علامة على أنه لا يخلد في النار، وعند الحساب يعلم المقبول من الأعمال الصالحة من المردود منها، ويعلم المغفور من الأعمال السيئة من المؤاخذ بها، وعند الميزان يعلم أقدار ثواب المقبول من الأعمال الصّالحة، وأقدار المؤاخذ به من الأعمال السيئة، وتقع النصَفةُ من المظلومين والظالمين عند ذلك.

قوله: «والوزن في صحف الأعمال للثقل» يعني أن الثقل لما كان من خصائص الأجرام، وقد وصف به الشيء الموزون لزم أن يكون (الشيء الموزون)[4] الموجود أجراما تقبل الثقل والخِفة، والأعمال أعراضٌ لاتقبل ذلك، فوجب أن يكون الموزون أقربَ شيء إليها من الأجرام، وذلك إمّا صحائفها على قول أو أمثلتها على

---

(1) رواه البزار.

(2) هو الجنيد بن محمد الجنيد ويعرف بأبي القاسم الخزاز، لأن أباه كان يبيع الزجاج، توفي ببغداد سنة 297هـ. ترجمته في سير أعلام النبلاء 66/14، ووفيات الأعيان 373/1 وطبقات الاولياء 126، والحلية 255/10.

(3) النص في شرح الشيخ أحمد زروق لحكم ابن عطاء الله: ص 314 وفي بعض النسخ «لم يبق عليه إلا درهم» وأصل النص من كلام الجنيدي حديث رواه أبو داود.

(4) زيادة من ج.

قول آخر. قوله: «على الحقيقة» خبر ثان عن قوله: والوزن، أو حال من الضمير في خبره المقدر في المجرور.

قوله: «لاعدل»يراد به هو مقابل الحقيقة، وهو قول المعتزلة كما مرّ. قوله «فذاك قول ركيك غير معتدل» أي ساقط غير مستقيم على قوانين الشرع والعقل، إذ القاعدة أن كل ماأمكن عقلا وأخبر به الشرع، فإنه يجب الاعتراف به، فإن قالوا: الظاهر من وزن الأعمال غيرُ مراد قطعًا، فتعين التأويل، وليس تأويلكم بحمل الوزن على الصحف أو غيرها، أولى من تأويلنا بحمل الوزن على إظهار العدل في الأعمال.

قلنا: تأويلنا أرجح، لأنه يبقى معه الثقل والخفة على ظاهرهما، وكذا ماوصف به الميزان من كفتين ولسان وساق، يبقى ذلك كله على ظاهره، إلى غير ذلك مما يؤذن بأنه ميزان محسوس، وتأويلكم يؤدي إلى إبطال هذه الظواهر كلها، فتعيَّن إرتكابُ ماسَلكناه من التأويل، لأنه أقربُ إلى الحقيقة وأجرى مع الظواهر، والإجماع على تقديم الراجح على المرجوح. قوله: «ثم المقادير فيه اللهُ يُعْلِمها» هذا بيان لفائدة الوزن، وقد سبق في نص ابن دهاق. وفي من قوله: (فيه الله يُعلِمُها) سببية. قوله: «بالفضل منك ولاتحوجه للعمل» أشار إلى ماقال ابن عطاء الله: «لولا عظيم فضله لم يكن عمل أهلا للقبول»[1].

(1) في الحكم: «لولا جميل ستره لم يكن عملك أهلا للقبول».

فصل في الصــراط

268 - ولْتعتَبِرْ بَعْدُ مايَلقَاهُ مِنْ خَطَرِ   علـى الـصِّـراطِ جَـمِـيـعُ الخَلـقِ مِـن وَجَـلِ
269 - كالرِّيح ثُمّ كلَمْحِ البَرق سابِقُهُم   أوْ سُرعَـةِ الـخَـيل سَـبقًـا ثـم ذي مَـهَـلِ
270 - ولا إحـالـةَ فـي هَـذَا فَـتُنْكِـرُه   فـالـطَّـيـرُ نَـبـصُـرُه فِـي الجوّ لَمْ يَمِـلِ

ش - الصراط أيضا مما يجب الإيمان به، «وهو جسرٌ ممدود على متن جهنم، يرده الأولُونَ والآخرون، لاطريق للجنّة إلا عليه، وهو أدق من الشعر وأحدُّ من السيف»[1] على ماورد به الحديث الصحيح وأجمع عليه أهل السنة رضي الله تعالى عنهم.

قال ابن دهاق في «شرح الإرشاد»: ثم اختلفوا في صفته، فذهبت فرقة إلى أنه بسيط يقف الناس بأجمعهم عليه، وعليه يكون حسابهم، وهذا ماذهب إليه أبو الحسن رحمه الله تعالى، وهو ماذكره أبو المعالي آنفا، حيث قال: يرده الأولون والآخرون، فإذا توافوا عليه قيل للملائكة قفوهم إنهم مسؤولون، وجعلوا وصفَه عليه الصلاة والسلام له بالرقة كالشعر والحدّ كالسيف وأكثر في بساطته.

ومن أهل العلم - وهم الأكثرون - من قال إن الصراط جسر طرفه في أرض القيامة، وطرفه الثاني في أرض الجنة، وهو على متن النار. وقالوا: إن أرض القيامة تكون على النار، وعليها يكون اجتماع الخلائق بأسرهم، وإن النار لتفور حتى تعلو من جوانبها وتخرج منها أعناق كالجداول تسري بين الناس، فتحمل من شاء الله تعالى إلى نفسها.

قال عليه الصلاة والسلام: ‹تقول وكلت بكل جبار عنيد ولهي أعرف بهم من الوالدة بولدها›[2] ويكون الذهاب إلى الجنة على الصراط. ولاسبيل لها إلا عليه، وهو المعني بقوله تعالى: ﴿وإنْ مِنكم إلا وَارِدُها﴾[3] ثم ظهر من كتاب الله

---

(1) النص في الاحياء لعلوم الدين 524/4.
(2) لم أقف على الحديث.
(3) سورة مريم: 71.

سبحانه وتعالى، ومن مأثور الأخبار أن النار يدخلها أهلها على أصناف: فمنهم من يكون واقفا على أرض القيامة فتزدرده النار وتبتلعه من موضعه، كما يخسف بمن يخسف به على الأرض. ومنهم من تخرج الأعناق من النار فتلتقطهم من بين الناس إلى نفسها. ومنهم من يدخل من أبواب النار كما ورد في الكتاب العزيز. ومنهم من يكب من الصراط في النار، ومن أهل النار من يسلط عليه العطش قبل دخولها. ثم يرفع لهم (شراب)[1] يتوهمونه ماء، فإذا ذهبوا إليه ليشربوا منه كبكبوا في النار، وهؤلاء هم أهل الكتاب. وفرقة يحال بينهم وبين المؤمنين بأن يضرب بينهم بسور دون الجسر، وهؤلاء هم الشاكون المرتابون، وكانوا يصلون في المساجد، ويدخلون مداخل أهل الإيمان في معالم الإسلام، ولذلك ﴿يناَدُونَهُمْ أَلَمْ نَكنْ مَعَكُمْ قالوا بَلَى ولكنَّكُم فَتَنْتُم أَنْفُسَكُم وترَبَّصْتُم وارتَبْتُمْ وغرَّتْكُمُ الأمَانِي حَتى جاء أمْرُ اللّهِ وَغرّكُم باللهِ الغَرُور فاليوْمَ لايُؤخذُ مِنكُمْ فِديَةٌ ولا مِن الذِينَ كَفرُوا﴾[2] فدل على أنهم لم يعبدوا صنما، ولكنهم كانوا مع المؤمنين غير عارفين بما وجب عليهم معرفته من أمر الله ورسوله، والعياذ بالله من الاغترار بالله، فإنه قال تعالى: ﴿وغرّكُم باللّهِ الغَرُورُ﴾، وهو الشيطان الرجيم لعَنَه اللّهُ، يزين لهم ماهم فيه، ويقول لهم لاحاجة بكم إلى إقامة برهان، ولا إلى زيادة الإيمان، وأنتم أهل الجنة، فلم يتفقدوا أنفسهم في شكها أو يقينها حتى جاء أمر الله الذي هو الموت، فوجدوا أنفسهم غير عالمة إلا بمجرد الاعتقاد والتقليد للآباء والأجداد.

وأما المنافقون الذين كانوا يعبدون الأصنام سرًّا. فقد ذهبوا مع ماكانوا يعبدونه إلى النار، ويدخلونها من أبوابها ويكونون في الدرك الأسفل من النار.

وأما الطائفة التي تخرج من النار، وهم أصحاب الكبائر من أهل الإيمان، فيكونون على الصراط، كل على حسب تقصيره في أمر دينه، يكون بطؤه على الصراط، قال عليه الصلاة والسلام «حتى يقول العبد يارب أبطأت بي فيقال له أبطأ بك عملك»[3] انتهى.

---

(1) في ج سراب. (2) سورة الحديد: 14 - 15.

(3) لم أقف على هذا الحديث.

[وقد أنكر (القاضي عبد الجبار)[1] وكثيرٌ من المعتزلة «الصراط أن يكون على ظاهره[2] زعما منهم أنه لايمكن العبور[3] عليه، ولو أمكن ففيه تعذيب، ولاعذاب على المؤمنين، والصلحاء يوم القيامة. قالوا: إنما المراد بالصراط[4] طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾[5]، وطريق النار المشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾[6]، ومنهم من حمله على الأدلة الواضحة، ومنهم من حمله على العبادة كالصلاة والزكاة ونحوهما، ومنهم من حمله على الأعمال الرديئة التي يُسأل عنها ويؤاخذ بها، كأنه يمر عليها ويطولُ المرور بكثرتها ويقصر بقلتها.

والجواب إن إمكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة][7] ولاشك أن الآخرة أكثر أحوالها خوارق، وهي محل امتحان أكثر الرسوم المعتادة، ومعدن[8] انفجار أمور لم تخطر قط ببال أكابر العلماء السادة، وماجاء في محله فلايستغرب ولايسأل عنه، كيف وقد شاهدنا في الدنيا حِسًّا مايؤكد جواز ذلك، فإن الطير في الهواء يُسَيِّره الله تعالى فيه على ثلاثة أنواع:

- الأول: أنه يذهب في الهواء قابضا جناحيه محركهما.
- والثاني: يذهب فاتحا جناحيه غير محركهما أصلا.
- والثالث: إنا شاهدناه يذهب في سرعة شديدة قابضة جناحية لامحركهما ولاناشرهما، وإذا شوهد هذا المعنى. واستبان بالعيان، إنه لاأثر للجناح ولاللتحريكه في الطيران، ولالجسم ثقيل في استقرار جسم آخر عليه، كما سبق بيانه أول الكتاب، وإنما الله سبحانه يمسك ماشاء، ويسير ماشاء، كيف شاء، فكيف يستبعد مرور الخلائق على الصراط على الوصف الذي وصفه به ﷺ، [ثم إن الله تعالى

---

(1) زيادة من شرح المقاصد (120/5).
(2) لم يرد في المصدر السابق (120/5).
(3) في المصدر السابق «الخطور» (120/5).
(4) لم يرد في المصدر السابق.
(5) سورة محمد: 5.
(6) سورة الصافات: 23.
(7) النص في شرح المقاصد (120/5).
(8) في ب «ومعنى».

يسهل الصراط على من أراد كما جاء في الحديث ‹إن منهم من يمر كالبرق الخاطف، ومنهم من يمر كالريح «الهابة»›[1] ومنهم من يمر كالجواد، ومنهم من تسوخ[2] رجلاه في النار وتتعلق يداه، ومنهم من يخر على وجهه[3]].

اللهم ياذا الفضل العظيم، والخير الجسيم، ثبت أقدامنا عليه يوم تزل عليه الأقدام، واجعل مرورنا عليه كالبرق الخاطف، ياأرحم الراحمين، ياذا الجلال والإكرام، بجاه نبيك ومصطفاك من خلقك الشفيع المشفع عندك، سيدنا ومولانا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام.

وكلام المؤلف رضي الله عنه واضح وقد جمع بين إثبات الصراط وإقامة الدليل العقلي على إمكانه، وبيان كيفية تفاوت المرور من السعداء عليه، والحض على الاعتبار بما ينال الخلق من فضيع هول مجرد النظر إليه، فكيف بإكراه الذوات المثقلة بأوزار الذنوب على المرور عليه.

اللهم ياعفو، ياكريم، يالطيف، أعف عنا، وألطف بنا في الدنيا والآخرة، ولاتكلنا فيهما إلى أنفسنا طرفة عين، ولاأقل من ذلك، يامن يَهبُ لمن يشاء بمحض الفضل المنازلَ الفاخرة.

271 - قُلْ كَيفَ أحوالُنا حينَ الجوازِ عَلَى   أرَقِّ مـن شَـعَـرٍ أَو صَـارِمِ الـبَـطَـلِ
272 - إذ لايُثَـبِّـتُ إلاّ كُـلُّ ذِي قِـدمٍ   عـلـى الـصِّـراطِ صِـراطِ الحَقِّ لَم يَـزَلِ
273 - فاللّهَ نسألُ في نيلِ النجاة بهِ   فـالخَوْفُ مـن زَلَـلٍ مِـن سَـابِـقِ الـزَّلَـلِ

ش – لاشك أن الصراط من أعظم أهوال الآخرة التي تذوب لها الأكباد، وتنفطر لمجرد سماع أمره، والخوف من مقاسات شدائده، فضلا عن رؤيته والكينونة فوق متنه، من هم أهل للأمن من كل مخوف، من أولياء الله تعالى الأكابر العُبَّاد،

---

(1) في ب (العاصفة). وفي شرح المقاصد 120/5 (الهابة).
(2) في شرح المقاصد 120/5، «تخور».
(3) النص في المصدر السابق 120/5. وهو نص حديث رواه مسلم. وغيره بألفاظ مختلفة «راجع الاحياء (525/4) تخريج العراقي للحديث.

فكيف بغيرهم ممن هو المقصود بتلك الأهوال من ذوي المعاصي، وأهل العتوّ والفساد. ولو لم يكن في الآخرة وشدائدها سوى هول الصراط وشدته لكان كافيا، وكيف لا، وقد ثبت أنه جسر منصوب على متن جهنم، وأنه أحدّ من السيف وأرق من الشعر، ثبت ذلك في الروايات المشهورة، وورد أنّ عليه - مع ذلك - سبع عقبات، يحبس الناس فيها للسؤال، كل عقبة منها ثلاثة آلاف سنة.

وفي الصحيح «يضرب الصراط بين ظهري جهنم، فأكون أنا وأمتي أول من يجوزه، ولايتكلم يومئذ إلا الرسل ودعوى الرسل يومئذ: "اللهم سلم سلم" وفي جهنم كلاليب مثل شوك السعدان». هذا لفظ مسلم، ولفظ البخاري، وبه كلاليب يعني بالصراط، ثم لفظ مسلم. (هل رأيتم شوك السعدان؟ قالوا: نعم يارسول الله، قال: فإنها مثل شوك السعدان، غير أنه لايعلم مقدار عظمها إلا الله، تخطف الناس بأعمالهم، فمنهم الموبق بعمله، ومنهم المجازى حتى ينجى)[1]، وفي البخاري (منهم من)[2] يخردل ثم ينجو، والحديث طويل مشهور، فتأمل أيها المسكين، كيف يكون حالك إذا كلفت في الآخرة بالمرور على ماهذا صفته، وكيف يكونُ قلبُك وجوارحُك إذا رفعت رجلك لتضعها عليه، وشاهدت ارتعاده، ورقته، وحدته تحت قدمك، ثم شاهدتَ جهنم وصواعقها، وأهوالها وبُعد قعرِها وعظم زبانيتها ومقامعِها تحته، وسمعت بأذنك شهيقها الذي يخلع القلوب، ويقطع الأوصال تحتك وفوقك، وعن يمينك وعن شمالك، ورأيت بعينك كيف تفور جهنم من جوانب الصراط، ويصعدُ لَهيبُها، وألسنتها وأعناقها المستطيلة فوقك، وفوق الصراط، ورأيت الزالين والزالات، والمختطفين بالكلاليب إلى قعر جهنم أمامَكَ، وخلفَكَ عددًا لاحصر لهم، ثم علمت أنهم لم تصبهم تلك المحن العظيمة إلا بسبب ذنوب فعلتَ أنت مثلها، أو أكثر منها، وإنما أنت واحدٌ منهم لاعذرَ لك به تعتذِر، ولاناصر لكَ به تنتصِر، فتخيلْ هذا الأمر العظيم الذي لابد لك منه بفكرة خالصة وذهن حاضر، لعلك تستفيق من سكرتك، واستغراق نومك

(1) رواه مسلم «باب الايمان».

(2) زيادة من الاحياء 544/4.

الثقيل الذي غيَّبَكَ عن ذِكرِ هذه الدواهي العظام، وعن الاستعداد لها بالأعمال الصالحة قبل نزولها.

اللهم أيقظنا من سنة الغفلة فقد طالت، ومل بنفوسنا إلى طاعتك، فقد عدلت عن سبيلها ومالت، وقول الشيخ «أو صارم البطل» يعني أو قاطع البطل وهو الرجل الشجاع، وإنما أضاف الصارم إلى البطل لينبه على كمال حده، إذ الرجل الشجاع لايتخذ من السيوف إلا أحدها وأقطعها، ووصف الصراط بكونه أرق من السيف، وإن كان الذي وقع في الحديث أنه أحدّ من السيف، لأن رقة الحاد هي السبب في حدَّته، فكأنه إذًا قال هو أحد من صارم البطل.

فقوله: «فالله نسأل في نيل النجاة به» الباء ظرفية بمعنى في، والضمير المجرور يعود على الصراط. قوله: «فالخوف من زلل من سابق الزلل»، أراد بالزلل الأول السقوط عن الصراط فيما تحته من النار، وأراد بالزلل الثاني المعصية، ومن في قوله: من سابق للتعليل، فالمعنى: فالخوف من سقوطٍ عن الصراط إلى النار كائن من أيٍّ لأجل ماسبق من المعصية، هذا إذا جعلت قوله: من سابق خبرًا عن الخوف، ويحتمل أن يكون قوله: من زلَلٍ: هو الخبر، ومن سابق يتعلق به، وهو ظاهرٌ وبالله التوفيق.

فصل في حَوضِ نَبينَا محمد ﷺ

274 - قد أُوتيَ المصطَفَى حوْضًا له عِظَمٌ ... مِن خَيرِ مَاقدْ أتاهُ اللهُ للرُسُلِ

275 - لاشكَّ فيه كَمَا صَحَّ الحديثُ بهِ ... عن صِدق وَعْدٍ فَيُسقَى كلُّ ذِي عمَلِ

276 - أصفى بياضًا من الألبان أجمعِهَا ... مِن أعذبِ الماءِ بَل أحلَى من العَسَلِ

277 - فلْتُرْوِنا منهُ ياموَلايَ من ظَمَإٍ ... قد أنضَجَ القَلبَ والأكبادَ من غُلَلِ

278 - والحوضُ مِن بعدُ لاقبلَ الصِّراط أتى ... وَقِيلَ قبلُ وقيل اثْنانِ فلتَسَلِ(1)

ش - الحوض أيضا مما يجب الإيمان به وهو ثابت بإجماع أهل السنة، والأحاديث الصحيحة المستفيضة شاهدةٌ بذلك، وهو حوض كما وصفه رسول الله ﷺ ‹ماؤه أشد بياضا من اللّبن وأحلى من العَسل يصب فيه ميزابان من الكوثر، عليه من الأواني عدد نجوم السماء حافاته ورائحته المسك، وحصباؤه اللؤلؤ. لايظمأ من شرب منه أبدا، ويذاد عنه من بدل وغيّر›(2).

وقد ورد في حديث ذكره السهيلي(3) في الرّوضِ الأنفِ. إن من أراد أن يسمعَ خرير الميزابين الذين يصبان من الكوثر في الحوض فليجعل أصبعيه في أذنيه ويشدهما، فإن مايسمع عند ذاك هو صوت الميزابين. ولايستغرب أن يكون هذا على ظاهره إن صح، فإن السمع عند أهل الحق كالرؤية عندهم لايمنع منه بعد مفرط ولاغيره.

قال ابن دهاق: واختلف أهل الحق في مكانه، فذهبت طائفة إلى أنه خلف الصراط، ويعزى ذلك إلى أصحاب الشافعي، وقالوا: لو كان الحوض في الموقف

---

(1) في المخطوطة ب للنظم بدون شرح، بيت آخر بعد هذا:

يذاد عنه أناس لاخلاق لهم ... وقد قلبوا الدين بالتغيير والبدل

الظاهر أن هذا البيت زيادة من القراء لأن الأصل «أ» المشروح صحح النظم فيه على نسخة بخط الناظم.

(2) رواه مسلم والبخاري وأحمد والترمذي بألفاظ متقاربة ولفظ الأصل ورد في الشفا.

(3) عبد الرحمن بن الخطيب بن عبد الله بن الخطيب أبو القاسم السهيلي صاحب كتاب الروض الانف، توفي بمراكش سنة 581 هـ وعاش 72 سنة له ترجمة في الديباج: 150، ووفيات الأعيان (143/3)، ونفح الطيب 102/2، والشذرات 271/4.

لكان من شرب منه لايدخل النار، لأنه قال عليه الصلاة والسلام: ‹من شرب منه لايظمأ بعده أبدا›[1]، وقد صح أن قوما من أهل الاسلام يدخلون النار، ويخرجون منها بالشفاعة، فمتى يكون شربهم من الحوض؟ حتى قالت طائفة: تبقى كؤوسهم حتى يخرجوا من النار. وعند ذلك يشربون، وصار هؤلاء إلى كون الحوض في أرض القيامة على هذه الشريطة. وذهبت جماهير أهل السنة إلى أن الحوض داخل في أرض القيامة، وفيه يكون الشرب، وعنه تكونُ المذادة لمن بدّل وغيَّر، ولو كان بعد الصراط لما صح أن يذاد عنه أحدٌ إلى النار، فإنه من جاوَز الصراط فلا رجوع له إلى النار أبدًا، وماذكروه من شرب الطائفة التي تدخل النار من المؤمنين فإن الشرب يصح مع ذلك، ويكون الشرب منه أمانا من أن تحرق النار أجوافهم، وأمانا من أن يدركهم الجوع والعطش. وقد نقل أن الطائفة التي تدخل النار من المؤمنين لا تحرقُ النارُ بواطنَهم، ولامواضع الوضوء والسجود من أبدانهم، وعذابُهم إنما هو على الطبقة العليا من النار، وهي التي توازي الصراط، ولايكبكب في النار إلا أهل الكفر، لقوله تعالى: ﴿فَكُبْكِبُوا فيهَا هُم والغَاوُونَ وجُنُودُ إبْلِيسَ أجْمَعُونَ﴾[2].

وقال فيمن[3] يدخل من أبواب النار: ﴿فادْخُلوا أبوابَ جَهَنَّم خَالدِينَ﴾[4]. والله تعالى أعلم بكيفية ذلك، فقد وردت أخبار صحيحة نقلها الأثباتُ أن طائفة يخرجون من النار من أهل الإسلام، ولابد من الإيمان بهذه الأخبار الواردة موارد الصحة في طرقها، والخروج لايكون إلا بعد الدخول.

ويحتمل أن يكون خروجهم من أعلى الصراط، فإنه يلفح عليهم لهب النار من جوانبه. ثم يُسرع الله العظيم بإخراج من شاء بالشفاعة من رسوله ﷺ وقد ورد في الحديث ‹إن الله تعالى يميتهم في النار إماتة حتى لايجدوا أَلَمَ النار، ويخرجون منها كالحممة قد امتحشوا›[5].

---

(1) رواه مسلم والبخاري. (2) سورة الشعراء: 94.

(3) في د (من) وهو تصحيف. (4) سورة النحل: 29.

(5) رواه البخاري وأحمد ولفظ البخاري: يدل أهل النار النار فيقول الله من كان قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجوه فيخرجون قد امتحشوا وعادوا حمما...

قلت: وقيل إن له ﷺ حوضين: أحدهما قبل الصراط والآخر بعده.

فالأول: هو الذي يذاد عنه من بدّل وغيّر. والثاني لايذاد عنه أحدٌ، لأنه لايجتاز إليه إلا من تخلص من العذاب، والله تعالى أعلم.

وإذا قالت المعتزلة إن الحوض كناية عن اتباع السنة، ردّ عليهم بأن ذلك لايتصور الذُود عنه في الآخرة إذْ لاتكليف فيها، فلا يذاد فيها أحدٌ عن السنة، وإنما يذاد عن الحوض المحسوس، وذكر رسول ﷺ طوله وعرضَه وقدّرهما بالمسافات والمساحات، يدل على أنه حوضٌ محسوسٌ، وقوله عليه الصلاة والسلام: «ينصب فيه ميزابان من الكوثر»[1]، فيه دليل أيضًا على أنه حوض محسوس ينصب فيه الماء من الجنة تعجيلا لكرامته عليه الصلاة والسلام، ولكرامة أمته يوم القيامة.

قال ابن دهاق: وقال عليه الصلاة والسلام ‹لكل نبي حوض في أرض القيامة ترده أمته›[2]. وقال بعضُ أهل العلم ليس في الموقف ماء ولاحوض إلا حوض رسول الله ﷺ، إظهارًا لكرامته عند الله سُبحانه، ولايذاد عنه متّبعٌ لسنته عليه الصلاة والسلام، لكن[3] من بدل وغيّر، وأحدث ماليس في سنته عليه الصلاة والسلام، ومن يذاد عن الحوض فلا يُشفّع الله تعالى فيه أحدًا، لقوله عليه الصلاة والسلام ‹فأقول فسحقا فسحقا›[4]. ولذلك اختلف الناس في خلودهم في النار، وتمسك من قال بالخلود بأنه قال لايقول الرسول عليه الصلاة والسلام فسحقا إلا لأهل الكفر، لأن السحق في لغة العرب هو البُعد واللّعنة، ولايطلق اسم البُعد إلا على ملعون عند الله تعالى، سيما إذا أطلقه رسول الله ﷺ، فإنه عليه الصلاة والسلام سمع قائلا يقولُ لسكران جيء به إليه ﷺ لعنه الله ما أكثر مايؤتى به، فقال له عليه الصلاة والسلام: ‹لاتلعنه فإنه يحب الله ورسوله›[5]، والشرك كما يحبط الأعمال، كذلك البدعة تحبط الأعمال، ولذلك قيل في قوله تعالى: ﴿إِنَّا

---

(1) رواه مسلم بلفظ يشخب فيه ميزبان من الجنة.

(2) رواه مسلم.

(3) هكذا في جميع الأصول ولعله «الا».

(4) رواه البخاري ومسلم.

(5) رواه البخاري.

لأنضيعُ أجرَ مَن أحسَنَ عَمَلاً﴾[1]. هو من اتبع السنة فيقتضى دليل خطابه أن من خالف السنة لم يقبل منه عملٌ وإن كان صالحا بزعمه.

قوله: «من خير ماقد أتاه الله للرسل»، هذا يقتضي أن لكل رسول حوضا في الآخرة. وقد ورد «أن لكل نبي حوضا» وورد لكل نبي حوض إلا صالحًا، فإن ضرع ناقته يقوم له في الآخرة مقام الحوض، وقد قدمنا الخلاف في هذا. قوله: «قد أنضج القلب والأكباد»، أي طبخها وأحرقها ذلك الظمأ. قوله: من «غُلل» هو جمع غُلة بضم الغين، وهي حرارة العطش، وتنكيره للتعظيم، ومن تعليله أي أنضجها الظمأ من أجل حرارة عظيمة في القلب والكبد، وباقي الكلام واضح. وبالله تعالى التوفيق.

فصل في شفاعة نبينا محمد ﷺ

279 - ثُمَّ الشَّفَاعةُ للمُخْتارِ سيّدِنا	كَيْ يُنـقِـذَ الخلـقَ مـن هَـوْلٍ ومـن وجَـلِ
280 - قد ردَّهـا الرُسْلُ في ذَاكَ المقامِ لَهُ	فـحـازَ فـضـلَ مَـقَـامِ الـقُـرْبِ فـيـه عـلِ
281 - ولـلرَّسُولِ شَـفـاعـاتٌ وآخـرهـا	لـكـلِّ عـاصٍ ثَـوى نـارَ الجحـيـم صَـلِ

ش - لاشك أنه مما يجب الإيمان به، لتواتره ووقوع الإجماع عليه، ثبوت الشفاعة لسيدنا ومولانا محمد ﷺ في إراحة الناس من الموقف، وفي انقاذ العصاة الموحدين من النار. إما بدءًا قبل الدخول فيها، وإما بعد أن يدخلوها، وله عليه الصلاة والسلام شفاعات أخر غير هاتين. أما شفاعته عليه الصّلاة والسلام في إراحة الناس من الموقف، واختصاصها به فأمرٌ مستفيض مشهور في الصحاح، [ففي رواية أنس وأبي هريرة وغيرهما دخل حديث بعضهم في حديث بعض، قال ﷺ: ‹يجمع الله الأولين والآخرين يوم القيامة فيهتمون أو قال: فيلهمون فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا›[2]، ومن طريق عنه ماج الناس بعضهم في بعض. وعن أبي

---

(1) سورة الكهف: (30).

(2) رواه مسلم والبخاري مختصرا والحديث بطوله في الشفا للقاضي عياض (352/2).

هريرة رضي الله عنه وتدنوا الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب مالايطيقون، ولايحتملون، فيقولون ألا تنظرون من يشفع لكم، فيأتون آدم فيقولون زاد بعضهم أنت آدم أبو البشر، خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسكنك جنته، وأسجد لك ملائكته، وعلمك أسماء كل شيء اشفع لنا عند ربك حتى يريحنا من مكاننا، ألا ترى مانحن فيه، فيقول لهم إن ربي غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وإنه قد نهاني عن الشجرة فعصيته، نفسي نفسي، إذهبوا إلى غيري إذهبوا إلى نوح، فيأتون نوحا، فيقولون يانوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض، وقد سماك الله عبدا شكورًا، ألا ترى مانحن فيه؟ ألا ترى مابلغنا؟ ألا تشفع لنا إلى ربك؟ فيقول إن ربي غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله، نفسي نفسي... قال في رواية أنس ويذكر خطيئته التي أصاب بسؤاله ربه بغير علم، وفي رواية أبي هريرة وقد كانت لي دعوة دعوتها على قومي، اذهبوا إلى غيرى، اذهبوا إلى إبراهيم فإنه خليل الله، فيأتون إبراهيم فيقولون أنت نبي الله وخليله من أهل الأرض اشفع لنا إلى ربك ألا ترى مانحن فيه؟ فيقول: إن ربي غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قبل، وذكر مثله، وذكر ثلاث كلمات كذبهن، نفسي، نفسي، فيقول لست لها، ولكن عليكم بموسى فإنه كليم الله، وفي رواية فإنه عبدٌ آتاه الله التوراة، وكلمه وقربه نجيا، قال: فيأتون موسى فيقول: لست لها، ويذكر خطيئته التي أصاب قتله النفس، نفسي، نفسي. ولكن عليكم بعيسى، فإنه روح الله وكلمته، فيأتون عيسى فيقول لست لها، ولكن عليكم بمحمد، فإنه عبدٌ غفر الله له ماتقدم من ذنبه وماتأخر، فأوتى فأقول: أنا لها فأنطلق فأستأذن على ربي فيؤذن لي، فإذا رأيته وقعت ساجدا، وفي رواية فآتي تحت العرش وأخرّ ساجدا. وفي رواية فأقوم بين يديه فأحمده بمحامد لاأقدر عليه الآن إلا أن يلهمنيها الله. وفي رواية فيفتح الله عليّ من محامده وحسن الثناء عليه شيئا لم يفتحه على أحد قبلي. قال في رواية أبي هريرة فيقول: يامحمد ارفع رأسك سل تعطه وأشفع تُشفع، فأرفع رأسي فأقول: يارب أمتي، يارب أمتي، فيقول ادخل من أمتك من لاحساب عليه من الباب الأيمن من أبواب الجنة وهم

شركاء الناس فيما سوى ذلك من الأبواب... وفي رواية أنس ثم أخر ساجدا، فيقال لي يامحمد ارفع رأسك، وقل يسمع لك وسل تعطه، واشفع تشفع، فأقول: ياربي أمتي أمتي، فيقال انطلق بمن كان في قلبه مثقال حبة من برة أو شعيرة من إيمان فأخرجه، فانطلق فافعل، ثم أرجع إلى ربي فأحمده بتلك المحامد وذكر مثل الأول، وقال فيه مثقال حبة من خردل، قال فأفعل ثم أرجعُ، وذكر مثل ماتقدم، وقال فيه من كان في قلبه أدنى أدنى أدنى من مثقال حبة من خردل، قال فأفعل، وذكر في المرة الرابعة فيقال لي أرفع رأسك، وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه، فأقول يارب إئذن لي فيمن قال لاإله إلا الله، قال ليس ذلك إليك ولكن وعزتي وكبريائي وعظمتي وجبريائي لأخرجن من النار من قال لاإله إلا الله][1].

[وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عنه عليه الصلاة والسلام: ‹توضع للأنبياء منابر يجلسون عليها، ويبقى منبري لا أجلس عليه قائما بين يدي ربي منتصبا «مخافة أن يبعث بي إلى الجنة وتبقى أمتي بعدي فأقول يارب أمتي»[2] فيقول الله تبارك وتعالى ماتريد أن أصنع بأمتك؟ فأقول يارب عجل حسابهم فيُدعى بهم، فيحاسبون فمنهم من يدخل الجنة برحمته، ومنهم من يدخل الجنة بشفاعتي، ولاأزال أشفع حتى أعطي صِكَاكًا برجال قد أمر بهم إلى النار، حتى أن خازن النار ليقول يامحمد ماتركت لغضب ربك في أمتك من نقمة[3]... وفي رواية أنس سمعت رسول الله ﷺ يقول: ‹لأشفعن يوم القيامة لأكثر مما في الأرض من حجر وشجر›][4]. [وعن ابي موسى[5] رضي الله تعالى عنه، عنه ﷺ ‹خيرت بين أن يدخل نصف أمتى الجنة، وبين الشفاعة، فاخترت الشفاعة، لأنها

---

(1) النص في الشفا للقاضي عياض وهذا الحديث رواه البخاري ومسلم وأحمد بألفاظ متقاربة وبعضهم رواه مختصرا. وورد هذا الحديث في الاحياء للغزالي (527/4) أيضا ولفظه قريب من لفظ الشفا «راجع ذلك».

(2) زيادة من الاحياء (527/4).

(3) رواه الطبراني في الاوسط والحاكم في المستدرك. والحديث في الاحياء 527/4 وفي الشفا للقاضي عياض (362/2) ورواه الشيخان أيضا.

(4) الحديث في الشفا رواه الطبراني.

(5) هو أبو موسى عبد الله بن قيس الاشعري الصحابي.

أعم وأكفى، أترونها للمتقين، لا ولكنها للمتلوثين الخاطئين›[1]. وعن ابي هريرة قلت يارسول الله ماذا رد عليك في الشفاعة؟ قال ‹شفاعتي لمن شهد أن لاإله إلا الله مخلصا يصدقُ لسانَه قلبُه›[2]، وعن أم حبيبة[3] قالت: قال رسول الله ﷺ :‹أُرِيتُ ماتلقى أمتي من بعدي وسفك بعضهم دماء بعض، وسبق لهم من الله ماسبق للأمم قبلهم، فسألت الله أن يوليني شفاعةً يوم القيامة فيهم ففعل[4]... وقال ابن عباس رضي الله عنهما إذا دخل أهل النار النارَ، وأهل الجنة الجنة، فتبقى آخر زمرة من الجنة وآخر زمرة من النار، فتقول زمرة النار لزمرة الجنة، مانفعكم إيمانكم، فيدعون ربهم ويضجون فيسمعهم أهل الجنة، فيسألون آدم وغيره بعده في الشفاعة لهم فكل يعتذر حتى يأتون محمد فيشفع[5] لهم، فذلك المقام المحمود، ونحوه عن ابن مسعود أيضا ومجاهد، وذكره علي بن حسين[6] عن النبي ﷺ][7].

قوله: «قد ردها الرسل في ذاك المقام له»، يعني ردوها إليه بالتدريج كما وقع في الحديث، وحكمة طلب الشفاعة منهم قبله عليه الصلاة والسلام، ليظهر بعجزهم عنها دونه في ذلك الموطن الهائل، عظيمُ شرفه ﷺ، وجلالة قدره، وعلوّ كرامته عند الله تعالى، ويتقرر مزيد فضله في ذلك المحفل العام على جميع الخلق عموما وإلا فلو جاؤه عليه الصلاة والسلام بدءا للشفاعة وأسعفهم بها لجوزوا أن يكون غيره من سائر الرسل عليهم الصلاة والسلام مثله في ذلك لو أتوه. وإلى ظهور

---

(1) رواه أحمد وابن ماجة والحديث في الشفا 347/2.

(2) أخرجه ابن أبي عاصم والحديث في الشفا. 348/2

(3) رملة بنت أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية «أم حبيبة» زوج الرسول ﷺ أسلمت قديما وهاجرت إلى الحبشة مع زوجها عبد الله بن جحش، ولما مات تزوجها رسول الله ﷺ توفيت سنة 44 هـ وقيل غير ذلك. ترجمتها في الشذرات 54/1، وتهذيب التهذيب (448/12).

(4) رواه أحمد والحاكم والبيهقي. والحديث أيضا في الشفا (348/2) شرح علي القارى.

(5) في الأصل «أ» فيسمع وهو تصحيف.

(6) علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب زين العابدين روى عن أبيه وعمه الحسن وتعتبر روايته من أصح الروايات، وقع الخلاف كثيرا حول تاريخ ميلاده، قيل ولد سنة 33 هـ وتوفي سنة 93 هـ. ترجمته في صفوة الصفوة 52/2، وحلية الأولياء (133/3)، تهذيب التهذيب (268/7)، وعبر الذهبي (11/1)، ووفيات الأعيان (266/3).

(7) النص في الشفا للقاضي عياض (351/2) وحديث ابن عباس موقوف وحديث علي بن الحسين مرسلا رواه الحاكم «راجع شرح الشفا» لعلى القارى.

عظيم هذا الشرف الذي لاينازع صلوات الله وسلامه عليه فيه بسبب عجز أكابر الرسل عليهم الصلاة والسلام عن ماطلب منهم من تلك الشفاعة، وترادها[1] بينهم حتى أنهوها إلى عروس المملكة، وقطب الكائنات كلها سيدنا ومولانا محمد ﷺ، فقال: أنا لها وذهب فخاطبه المولى العظيم بذلك الخطاب اللطيف الكريم، في ذلك اليوم الهائل الذي غضب تعالى فيه غضبا لم يغضب قبله مثله، ولايغضب بعده مثله، أشار المؤلف بقوله «فحاز فضل مقام القرب فيه عَل» أي حاز بسبب ذلك فضل مقام علي من القرب إلى الله تعالى، قرب تشريف، وتعظيم، وكرامة على كل ماعداه من المخلوقات، قوله: «وللرسول شفاعات» يعني زائدة على الشفاعة الكبرى التي هي لتعجيل الحساب، وإراحة الخلق من هول الموقف، كشفاعته ﷺ في إدخال قوم الجنة بغير حساب، وشفاعته في زيادة الدرجات وتعظيم المثوبات، وشفاعته في قوم استوجبوا النار حتى لايدخلوها أصلا، وشفاعتُه في قوم دخلوها فأخرجهم منها، وشفاعته لمن مات من المؤمنين بالحرمين، وشفاعته لمن رآه محتسبا، وشفاعة لعمه أبي طالب في إخراجه من غمرات النار إلى ضحضاح يصل إلى كعبيْه، إلى غير ذلك من شفاعاته ﷺ العامة والخاصة.

قوله: «وآخرها لكل عاص ثوى» أي أقام في النار وطال فيها، وصلي نار الجحيم بسبب ذنوبه حتى تغيرت ذاتُه وامتحت صورته، ويصح ضبطه بالتاء والمثناة من فوق بمعنى هلك، ويكون قوله «بعد نار الجحيم صلي» تفسيرا لوجه هلاكه، وبالله تعالى التوفيق.

282 - فَلَا خُلودَ لِعَاصِي المؤمنينَ كَمَا ... أنّ الشّفَاعَة لِلكفّارِ لم تَصِلِ

283 - وبالخُلودِ لَهمْ قد قَالَ مُلحِدُهُ[2] ... إن لَم يَمتْ تَائِبًا بَل مَاتَ ذا وَجَلِ

ش - يعني أنه لما ثبت بالأحاديث الصحيحة المستفضية في الشفاعة وغيرها، أنه لايبقى في النار أحدٌ من أهل الإيمان كان له عمل زائد عليه أم لا، لزم أن عصاة

---

(1) في ب وترادادها.

(2) في المنظومة ملاحدة، وفي ب: مُلحِدة، «والمنظومتان بدون شرح» مخطوطتان بوزارة الشؤون الدينية.

المؤمنين الذين نفذ فيهم الوعيد وأدخلوا النار، لابُد لهم من الخروج منها إلى الجنة، ولايخلدون في النار، وإن دخلوها وطالت إقامتهم فيها، بفضل الله تعالى، ثم بشفاعة سيدنا ومولانا محمد ﷺ، وإنما المحكوم عليهم بالخلود في النار أبد الآباد، ولاشفيع لهم البتة الكفار.

وهذا ما أجمَع عليه أهل السنة والسلفُ الصَّالح قبل ظهور البدع.

وذهبت المعتزلة والخوارج إلى خلود ذوي الكبائر غير التائبين في النار، وأنهم ليسوا بمؤمنين - وهم كفار عند الخوارج، وفساق عند المعتزلة - لا يسمُّون كافرين ولامؤمنين.

وذهبت المرجئة إلى تحتم العفو عن كل عاص مؤمن، وأنه لايعذب ولايدخل النار إلا الكفار فقط.

فقول أهل السنة بأن الفسقة غير التائبين في مشيئة الله تعالى، «يعذب من يشاء ويرحم من يشاء» وأنه لابد لكل مؤمن من النعيم المؤبد، وإن عُذّب أولا على ذنوبه، وسط بين المذهبين الفاسدين، لم يُفرِطوا كما قالت المعتزلة والخوارج، ولافرّطوا كما قالت المرجئة، وهذا نظير قولهم بالاكتساب للأفعال بالقدرة الحادثة، بمعنى أنها تتعلق بها في محلها من غير أن تؤثر فيها البته، فتوسطوا أيضا في ذلك بين القدرية - مجوس هذه الأمة - القائلين بأن القدرة الحادثة هي المؤثرة في وجود الأفعال على حسب مايشاء العبد، وبين الجبرية القائلين بأن لاقدرة للعبد، ولا اكتساب له أصلا.

واحتج أهل الحق على أن أهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون في النار، وإن ماتوا على غير توبة، لقوله تعالى:﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيرًا يَرَه﴾[1]. ونفس الإيمان عمل الخير، لايمكن أن يرى جزاءه قبل دخول النار، ثم يدخل النار؛ لأنه باطل بالإجماع، فتعين أن يكون بعد الخروج من النار. واحتجوا أيضا بقوله تعالى:

(1) سورة الزلزلة: 7.

﴿وَعَدَ اللَّهُ المؤمنينَ والمؤمناتِ جنَّاتٍ﴾[1] وبقوله أيضا ﴿إنّ الذين آمنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كانتْ لَهُم جنَّاتُ الفِرْدَوْسِ نُزلًا﴾[2] وبإطلاق المؤمن على العاصِي في الآيات والأحاديث، كقوله تعالى:﴿يأيُّهَا الذِينَ آمنُوا كُتِبَ عَلَيكم القِصاصُ في القتْلَى﴾[3]. فسمّى قاتل النفس عدوانا مؤمنا، وقوله تعالى:﴿وإنْ طَائِفتانِ من المؤمنِينَ اقتَتَلُوا..﴾[4]. فسمى الباغي مؤمنا... وقوله تعالى: ﴿ياأيُّهَا الذِينَ آمنُوا تُوبُوا إلى اللّه تَوْبَةً نَصُوحًا﴾[5]. وبأن الطاعات لو كانت جُزءا من الإيمان لكان تقييد الإيمان في الكتاب والسنة بالطاعات، كقوله تعالى ﴿والذِينَ آمنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[6]. تكريرا، وبالمعصية نقضا، وبأن الأمة أجمعت من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة، والدعاء والاستغفار لهم، مع العلم بارتكابهم الكبائر، بعد الاتفاق على أن ذلك لايجوز لغير المؤمن، وبما تقدم من أحاديث الشفاعة المؤذنة بخروج كل من قال لاإله إلا الله مخلصا من قلبه من النار، احتج المعتزلة على خلود الفساق في النار أبدا بأوجه:

الأول: الآيات المشتملة على لفظ الخلود في حق كل من عصى الله تعالى كقوله تعالة: ﴿ومَنْ يَعْصِ اللّه ورَسُولَهُ ويتعدَّى حُدُودَه..﴾الآية[7] وقوله ﴿ومَن يفعلْ ذلِكَ يُلقَ أثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ العَذَابُ يومَ القيامَة ويَخلُدْ فيهِ مُهانًا..﴾الآية[8] وقوله: ﴿ومَنْ يقْتُلْ مُؤمِنًا مُتعَمِّدًا..﴾الآية[9].

الثاني: قوله تعالى في حق الفجار ﴿ومَاهُم عَنْها بغَائِبينَ﴾[10]. ولو خرجوا من النار كانوا عنها غائبين.

الثالث: استحقاق الفساق العقاب يبطل ماكان له قبل ذلك من الثواب، لأن العقاب مضرة خالصة دائمة، والثواب منفعة خالصة دائمة، والجمع بين

---

(1) سورة التوبة: 72.
(2) سورة الكهف: 107.
(3) سورة البقرة: 178.
(4) سورة الحجرات: 9.
(5) سورة التحريم: 8.
(6) سورة البقرة: 82.
(7) سورة النساء: 14.
(8) سورة الفرقان: 68 - 69.
(9) سورة النساء: 93.
(10) سورة الانفطار: 16.

استحقاقهما محال، فباستحقاق العقاب زال استحقاق الثواب، وهذا عمدة ذوي القول بالإحباط، قالوا فلو نقل الفاسق من النار إلى الجنة لكان دخوله له إياها، إما باستحقاق أو تفضل، والأول باطل لما تقدم من أن استحقاق العقاب بالمعصية يبطل استحقاق الثواب بالطاعة. والثاني أيضا باطل، لأن الجنة دار الثواب لا دار الفضل، بدليل قوله تعالى: ﴿قَد أَفلَحَ المؤمنُونَ الذين هُم في صلاتهم خاشِعُون..﴾ إلى قوله ﴿أولئِكَ هُم الوَارِثُون الذِين يَرِثُون الفِرْدَوْسَ هُم فِيهَا خالِدُون﴾[1] وقوله:﴿ادْخُلُوا الجنَّةَ بما كنتُمْ تعمَلُونَ﴾[2]. وقوله جل وعلا:﴿كُلُوا واشْرَبُوا هَنِيئًا بما أسلفْتُم في الأيَّامِ الخَالِيَةِ﴾[3].

والرابع: الإجماع أن الجنة لايدخلها إلا مؤمن، والفاسق ليس بمؤمن بدليل قوله تعالى: ﴿أفَمنْ كَان مُؤمِنًا كَمَنْ كَانَ فاسِقًا﴾[4]. جعل المؤمن مقابلا للفاسق فيلزم أن لايصدق عليه، إذ الشيء لايصدق على مقابله، وبقوله: ‹لايزني الزاني حين يزني وهو مؤمن›[5]. وقوله عليه الصلاة والسلام: ‹لا إيمان لمن لا أمانة له›[6]. وإنما قلنا: ليس بكافر أيضا لما تواتر من أن الأمة كانوا لايقتلونه ولايجرون عليه أحكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين.

ورد الأول: بمنع كون الخلود المكث الدائم، بل الطويل، ولذا حسُن تأكيده بالأبد.

ورد الثاني: بأن لفظ الفجار لايتناول إلا الكامل في الفجور، وهم الكفار، وبدليل ﴿أُولئِكَ هُم الكَفَرَةُ الفَجَرَةُ﴾[7]. وللتوفيق بين هذه الآية وغيرها من الآية الدّالة على اختصاص العذاب بالكفار. وسنذكرها في أدلة الحشوية.

---

(1) سورة المؤمنون: 1 - 11.
(2) سورة النحل: 32.
(3) سورة الحاقة: 24.
(4) سورة السجدة: 18.
(5) متفق عليه من حديث أبي هريرة.
(6) رواه أحمد وابن حبان.
(7) سورة عبس: 42.

ورد الثالث: بأنه مبني على استحقاق الثواب والعقاب بالأعمال، وهو باطل لما سبق برهانه من أن الله تعالى لايجب عليه شيء، ولايُستحق عليه أمرٌ، وأنَّ الأعمال مجردُ أمارات (جعلية)[1] من الله تعالى لا أثر لها البتة في شيء من ثواب أو عقاب، بل كل نعمة منه تعالى دنيا وأخرى، فهي بمحض فضله، وكل نقمة منه فيهما فبمحض عدله، لايسأل تعالى عما يفعل، ولو سُلِّم لهم ذلك الأصل الفاسد لم يتم لهم مع هذا القول الفاسد لأوجه مبينة في المطولات، لاحاجة لنا إلى ذكرها هنا.

ورد الرابع: بأن القول بإثبات منزلة بين المؤمن والكافر مخالف لما أجمع عليه السلف من نفي الواسطة بينهما. وقد قال تعالى: ﴿هُو الذي خَلَقَكُم فمِنكُمْ كافِرٌ ومِنكُم مُؤمِنٌ﴾[2] فدل أن لا وَاسطة، والمراد بالفاسق المقابل للمؤمن في الآية هو الكافر المكذِّب، لأن الكفر من أعظم الفسوق، بدليل قوله تعالى إثرها: ﴿وَأَمَّا الذِين فَسَقُوا فمَأْوَاهُم النّارُ...﴾ إلى قوله: ﴿ذُوقُوا عَذَابَ النّارِ الذِي كُنتُم به تُكَذِّبُون﴾[3]. وحديث ‹لايزني الزاني حين يزني وهو مؤمن›[4] مؤول بالزاني المُستحِلّ، أو المرادُ وهو كامل الإيمان، أو هو مستحضر لعقائد الإيمان التي من جملتها إحاطة علم الله تعالى به في حال المعصية، وقدرته. وإرادته، وسمعه، وبصره، وأمره، ونهيه، ووعده، ووعيده، مع كثرة نِعَمه، وعظيم كبريائه، وجلاله، والإيمان باليوم الآخر الذي تضَمّن من الأهوال الفظيعة ماتنفطر أكباد المطيعين الآمنين هناك لمجرد سماعه، فكيف بالعاصين المباشرين لشدائد تلك الأهوال التي لاطاقة لمخلوق عليها إلا أن يعفو المولى الكريم بمحض فضله. ويحتمل أن يكون النفي في الحديث على طريق المجاز، تنزيلا لعدم ثمرة الإيمان منزلة عدمه، أو تشبيها لحالة العاصي في عدم الالتفات إلى تعظيم حرمات الله تعالى، بحالة من لم يؤمن

(1) في ج جعلت.
(2) سورة التغابن: 2.
(3) سورة السجدة: 20.
(4) الحديث تقدم.

بالله ورسوله واليوم الآخر، فأطلق عليه من التعبير مايطلق عليه، وهذا كقولك على طريق المبالغة والمجاز لمن لم توجد له ثمرات العقل ليس بعاقل، وقولك لمن غلب عليه الشبَهُ بالحيوان البهيمي ليس بإنسان، ونظير هذا قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ..**﴾ إلى قوله: ﴿**لَا يَعْقِلُونَ**﴾[1]. فنفى عنهم السمع والعقل، وإن وجد تنزيلا لوجودهما منزلة العدم لَمَّا لم توجد ثمرتهما من جلب منافع الآخرة بهما. ودفع مضارها، ولهذا قال العلماء: الإيمان في القلب كسراج في البيت، فهو للمطيع الذي اتضحت له به مراشده. وانكشف له به عيوبُ المعاصي، والنفسِ والدنيا، وأبصر به الجنة والنار ومافيهما، والموت ومابعده من هول القبر، والبرزخ، والبعث، وماتضمنه من الشدائد التي لاتنحصر كالسراج المنكشف الذي لاغطاء عليه، وهو للعاصي الذي غُيِّب عن مطالعة جميع هذه الأمور كالسّراج الذي غطي عليه[2] بغطاء، ولاشك أنّ البيت الذي فيه هذا السراج المغطى بغطاء، حالُه في انبهام مايكون فيه من محاسن، أو معايبَ، أو أعداء قاتلة كحيات ونحوها، كحال البيت الذي لاسراج فيه أصلا، فكذلك إيمان العاصي الذي غُطي بحب الدنيا والشهوات حاله في انبهام المحاسن والمضار الأخروية عليه، والعيوب النفسية، والأعداء الشيطانية. كحال من لا إيمان في قلبه أصلا من الكفار، ولهذا تجد هؤلاء المبتلين بحب الدنيا والشهوات، حتى غطت عقولَهم وإيمانهم يتعاطون من رذائل الأمور والحرص على جَمْع الدنيا وحطامها، من حل ومن غير حل، مايتعاطاه الكفار سواء بسواء. وبالجملة فالحديث واردٌ على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي، لاعلى سبيل إفادة نفي أصل الإيمان بالكبيرة، بدليل الآيات والأحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن من أهل الجنة، من ذلك ماثبت في الحديث الصحيح من قوله ﷺ لأبي ذر رضي الله عنه ‹مامن عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة. قال أبو ذر قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال عليه الصلاة والسلام، وإن زنى وإن سرق، ولم يزل يراجعه

(1) سورة الأنفال: 21 - 22.
(2) زيادة من ج.

أبو ذر حتى قال عليه الصلاة والسلام في الرابعة: على رغم أنف أبي ذر»[1]، فخرج أبو ذر وهو يقول: على رغم أنف أبي ذر».

واحتجت الخوارج على خلود العاصي «غير التائب»[2] في النار بمثل مااحتجت به المعتزلة وزادوا الاستدلال على أنه كافرٌ - مع ذلك - بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر كقوله تعالى:﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُم بِمَا أنْزَلَ اللّهُ فأُولئِكَ هُم الكافرون﴾[3] وقوله جل من قائل:﴿وَمَنْ كَفَرَ بعْدَ ذلك فأُولئِكَ هُم الفاسِقُون﴾[4]. وقوله ﷺ: ‹من ترك صلاة متعمدا فقد كفر›[5]. والجواب أنها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر، والإجماع منعقد على ذلك كما مر.

واحتجت المرجئة على اختصاص العذاب بالكفار بقوله تعالى:﴿إنّ الخِزْيَ اليومَ والسُّوءَ علَى الكافِرين﴾[6]، قوله تعالى: ﴿إنَّا قَدْ أُوحِيَ إليْنَا أنَّ العذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وتولَّى﴾[7]. وقوله تعالى: ﴿كُلّما ألقيَ فِيهَا فوْج..﴾ إلى قوله: ﴿فكَذَّبْنا﴾[8]. وقوله تعالى: ﴿لايصْلاَهَا إلّا الأشْقَى الذِي كَذَّبَ وتولَّى﴾[9].

ولأن صاحب الكبيرة لايخزى، وكل من يدخل النار يخزى، فصاحب الكبيرة لايدخل النار. دليل الأول أنه مؤمن والمؤمن لايخزى. أما أنه مؤمن فلقوله تعالى: ﴿وإنّ طَائِفَتَانِ مِنَ المُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾[10]. فسماهم مؤمنين حال ماوصفهم بالبغي، وأما أن المؤمن لايخزى فلقوله تعالى:﴿إنَّ الخِزْيَ اليوْمَ والسُّوءَ على الكَافِرينَ﴾[11] وقوله: ﴿لَا يُخزِي اللّهُ النّبيءَ والذِينَ آمنُوا مَعَه﴾[12]. والجواب أن المراد بالخزي والعذاب والصُّلي خَزيٌ خاص وعذاب خاص، وصُليٌّ خاص، وهو خِزي الخلود في النار وعذابُهُ وصُليُه. أما المؤمن الذي ينتظر[13] التنعم المؤبد بالجنان، والنظر الشريف الذي ليس فوقه فضيلة إلى ذات من لامثل له الربُّ الملك الرحمن،

---

(1) رواه مسلم.
(2) زيادة من ب.
(3) سورة المائدة: 44.
(4) سورة النور: 55.
(5) أخرجه البزار.
(6) سورة النحل: 27.
(7) سورة طه: 48.
(8) سورة الملك: 8 - 9.
(9) سورة الليل: 15 - 16.
(10) سورة الحجرات: 9.
(11) سورة النحل: 27.
(12) سورة التحريم: 8.
(13) في ب «لاينتظر».

وسماع كلام المولى الرحيم، الذي لامثل له بالعفو والتجاوز وعَظيم الرضوان، فأي خزي أو عذاب على من ينتظر، وإن كان بين طبقات النار، مثل هذا الخير العظيم الشأن، وأيضا فالإجماع الثابت بنفوذ الوعيد في جماعات من عصاة المؤمنين. يقضي بتأويل كل ظاهر يخالفُه وبالله تعالى التوفيق.

284 - بُعْدًا لِمذهبِ قَوم أبطلوا سَفَهًا شَفَاعةَ المصْطَفَى والمَلْكِ والرُسُلِ

285 - إذِ الذنوب سوَى الإشراك يغفِرُها رَبٌّ غفورٌ بلا تَوْبٍ ولاعَمَلِ

286 - لأنّ الإيمان تصْديقٌ حَقِيقَتُه وَقَد أقرُّوا بلفظٍ غير مُحتملِ

287 - نَعَمْ يزيدُ بما يزْدادُ مِن عَمَلٍ كذَاك ينقُصُ كالضِّدَيْنِ في البَدَلِ

288 - هَذَا الصَّحيحُ وفي القرآنِ حُجَّتُهُ فراجِعِ النَّصَّ للتّحقيقِ وامْتثِلِ

ش – لاشك أن المعتزلة والخوارج والمرجئة نفوا الشفاعة لعصاة المؤمنين الذين ماتوا غير تائبين.

أما المعتزلة والخوارج فلقولهم بأنهم مخلدون في النار، وإخراجهم لهم من حزب المؤمنين. إمّا إلى الكفر، كما قالتِ الخَوارج، أو إلى منزلة بين منزلتين وهو الفسق كما قالت المعتزلة.

وأما المرجئة فلقولهم بأن الإيمان لاتضر معه معصية في الآخرة فلا يحتاج صاحبُه إلى شفاعة، وقد تقدم الرد على الفرق الثلاث، وتقدم أحاديث الشفاعة لعصاة المؤمنين على وجه لاتقبل التأويل أصلا، وتقدم نقل الإجماع على ذلك، والمعتزلة قصروا الشفاعة على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات، وزيادة المثوبات، واحْتجوا على نفيها لمن مات مصرا على الكبيرة بأوجه.

[الأولى الآيات الدالة على نفي الشفاعة بالكلية كقوله تعالى: ﴿واتَّقُوا يَوْمًا لاتَجْزِى نَفْسٌ عَن نفسٍ شَيْئًا﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَمَا للظَّالمينَ مِن أنصارٍ﴾[2]. فيخص المطيع والتائب بالإجماع، فتبقى حجة فيما وراء ذلك...

(1) سورة البقرة: 48.
(2) سورة آل عمران: 192

وجوابه بعد تسليم العُموم في الأزمان والأحوال أنها تختص بالكفار جمعًا بين الأدلة، على أن الظّالم إذا أطلق[1] فهو الكافر، وأن نفي النصرة «المذكورة في بعض الآيات»[2] لايستلزم نفي الشفاعة، لأنها طلب على خضوع، والنصرة ربما تنبئ على مدافعة ومغالبة «وذلك مناف للخضوع الذي هو لازم للشفاعة»[3] هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم...

الثاني: مايُشعرُ بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة (منطوقا)[4]، كقوله تعالى: ﴿وَلاَ يَشْفَعُون إلّا لِـمنِ ارْتَضَى﴾[5]. وذو الكبيرة ليس بمرتضي، (مفهوما)[6]. وكقوله تعالى حكاية عن حملة العرش: ﴿وَيَسْتَغْفِرُون للّذِين آمَنُوا..﴾ إلى قوله: ﴿فَاغفر للذِينَ تَابوا واتّبَعُوا سَبِيلَكَ﴾[7] ولافرق بين شفاعة الملائكة والأنبياء.

وجوابه أنّا لانسلم «أن الفاسق غير مرتضى، بل هو»[8] مرتضى من جهة الإيمان (وماله من عمل صالح)[9] فيتناوله[10] قوله تعالى: ﴿ولَايشْفعُون إلّا لِـمن ارْتَضَى﴾[11] بخلاف الكافر... فإنه ليس مرتضى أصلا لفوات أصل الحسنات وأساس الكمالات، «وهو الإيمان»، ولا نسلم أن الذين تابوا لايتناول الفاسق، فإن المراد تابوا عن الشرك، إذ لامعنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عندكم...

الثالث: الإجماع على الدعاء بقولنا: ربنا اجعلنا من أهل شفاعة سيدنا ومولانا محمد ﷺ، ولو خصت الشفاعة بأهل الكبائر لكان ذلك دعاءً بجعلنا منهم، وجوابه أن المرادَ اجعلنا في الآخرة من أهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا من أهل المغفرة وأهل التوبة «أي اجعلنا مؤمنين مرتضين عند الله تعالى، إذ لاتكون الشفاعة لغير المؤمنين، فيكون الدعاء باللازم وهو حُسْن الخاتمة»[12].

---

(1) في شرح المقاصد (160/5) «على الاطلاق».
(2) من كلام المؤلف وليس في شرح المقاصد.
(3) من كلام المؤلف وليس في شرح المقاصد.
(4) زيادة من شرح المقاصد (160/5).
(5) سورة الأنبياء: 28.
(6) زيادة من الشرح المذكور.
(7) سورة غافر: 7.
(8) لم ترد الجملة في الشرح (160/5) المذكور.
(9) في الشرح المذكور «والعمل الصالح».
(10) لم ترد في المصدر السابق (160/5).
(11) سورة الأنبياء: 28.
(12) النص لم يرد في شرح المقاصد (161/5).

قال التفتزاني: وتحقيقه أن المتصف بصفات إذا اختص بكرامة منشأها بعضُ تلك الصفات دون بعض، لم يكن استدعاءُ أهلية تلك الكرامة إلا استدعاءَ تلك الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة، ألا ترى أن المعالجة وإن لم تكن إلا للمريض، لكن قولك اللهم اجعلني من أهل العلاج، ليس طلبا للمرضِ بل لقوة المزاج][1]. قلت فكأنه قال اجعل لي مزاجًا طيبًا قويا من الأمزجة التي تنفعُها المعالجة على تقدير المرض. [قال فكذلك هنا الشفاعة وإن اختصت بأهل الكبائر، لكنْ منشأها الإيمان، وبعض الحسنات التي تصير سببا لرضى الشفيع عنه، وميله إليه، وبهذا يُخرَّجُ الجواب عما قالوا إنَّ من حلف بالطلاق أن يعمل ما يجعله أهلا للشفاعة، أنه يؤمر بالطاعات لا المعاصي][2].

قوله: «بعدًا لمذهب قوم» أي هلاكا له، وقوله: «أبطلوا سفهًا» أي جهْلًا وخفة عقل، قوله: «إذِ الذنوب سوى الإشراك يغفرها». هذا استدلال منه على إبطال مستند الخصوم القائلين بنفي الشفاعة لعصاة الموحدين، وهو أن حكمهم عندهم في عدم رجاء العفو لهم والمغفرة. وتحتم الخلود في النار أبد الآباد، حكمُ أهل الشرك، فلم يقبلوا أن يشفع لهم كما لايقبل ذلك أهل الشرك، فرد عليهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لايَغفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ويَغْفِرُ مادُونَ ذلكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[3].

قال الآمدي: وهذه الآية صريحة في المطلوب، يريد أن المغفرة لِمَا دون الشرك، لو كانت مقيدة بالتوبة كما يقوله المعتزلة، لم يتقرر فرقٌ بين الشرك ومادونه، إذ الشرك مغفور أيضًا لصاحبه إذا تاب منه، وأيضا كيف يصح تعليق المغفرة للتائب بالمشيئة حينئذ، وهي عند المعتزلة واجبة له عقلا، وماوجب عقلا لايقيد وجوده بالمشيئة.

واستدل الفخر (في المحصّل) بأن المسلمين أجمعوا على أنه تعالى عفوٌّ، والعفُو لايتحقق إلا بإسقاط العذاب المستَحق، وعند الخصم ترك العقاب على الصغيرة

---

(1) النص في المصدر المذكور (161/5) بتصرف.

(2) النص في المصدر المذكور (161/5) بتصرف.

(3) سورة النساء: 48.

قبل التوبة، وعلى الكبيرة بعدها واجب، فلا يبقى للعفوِ إلا إسقاط عذاب الكبيرة قبل التوبة، واستدل أيضا بقوله تعالى: ﴿وإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِم﴾[1]. قال: وكلمة على، للحال، وقد ذكر في الإرشاد شواهد كثيرةً من الكتاب والسنة على ثبوت العفو للعاصي غير التائب، تركناها لشهرتها وعدم الحاجة إليها. قوله: «لأن الإيمان تصديق حقيقتُه وقد اقروا بلفظ غير محتمل» هذا إستدلال منه على إبطال موجب خلود العصاة في النار، كأهل الشرك عند المعتزلة والخوارج. وذلك الموجِب هو كون العاصي غير مؤمن عندهم، فرد عليهم بأن الإيمان محله القلب، كما قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾[2]. وقال تعالى ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[3] وقال: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾[4] وحقيقته تصديق القلب بكل ماعُلم بالضَّرورة مجيئ الرسول به، واختلف جواب شيخنا الأشعري رضي الله تعالى عنه في معنى التصديق، فقال: مرة هو المعرفة، ومرة قال: هو قول النفس على تحقيق، ومن ضرورته مقارنة المعرفة. ثم اختلف هل يشترط في صحته فيما بين العبد وبين ربه تبارك وتعالى النطق بالشهادتين للقادر عليه؟ على قولين، والشرطية هي القول المشهور، والمعروف لأهل السنة. وإذا عرفت حقيقة الإيمان لزم أن لايخرج العبد عن الاتصاف به إلا بما يُنافيه من الكفر، وهو عدم التصديق الممكن بما علم ضرورة مجيئ الرسول به، أو الامتناع من شرطه وهو النطق بالشهادتين مع القدرة عليه، وإنما قيدنا التَّصديق بالممكن ليخرج الصبيّ ومن جُنّ قبل البلوغ، ومن لم تبلغه الدعوة، فإنّ هؤلاء وإن لم يوجد منهم التصديق، فلا يحكم عليهم بالكفر، لعدم إمكان التصديق في حقهم، ولاشك أن ماوَقَع من المعاصي من مجرَّد الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية، أو أنفَةٍ، أو حسد، لاسيما إذا اقترن به خوفُ العقاب، ورجاء العفوِ والعزم على التوبة في المستقبل، لاينافي الإيمان، إذ لم يتزلزل منه القلب، ولا

(1) سورة الرعد: 6.
(2) سورة النحل: 106.
(3) سورة الحجرات: 14.
(4) سورة المجادلة: 22.

اللسان في تصديقه وإقراره، فلا يحكم عليه بالخروج منه لادنيا ولاأخرى، نعم إذا وقعت منه تلك الكبيرة على سبيل الاستحلال لها، والاستخفاف بنهي الله عنها، حُكم عليه بالكفر، لكون الاستحلال والاستخفاف علامتين على التكذيب، والجهل بالله تعالى، وبالرسول، وباليوم الآخر، ثم لا نزاع في أن من المعاصي ماجعله الشارع ﷺ أمارة على التكذيب، وعَلَمًا على الكفر، كالسجود للصنم ونحوه، وقتل النبي أو سبه، وإلقاء المصحف في القاذورات، و التلفظ بكلمات الكفر، ونحو ذلك مما يثبت بالأدلة الشرعية أنه كفر، وبهذا تعرف الجواب عما يقال: إن الإيمان إذا كان عبارةً عن التصديق والإقرار، ينبغي أن لايصير المُقِر المصدق كافرا بشيء من أفعال الكفر، مالم يتحقق منه التكذيب أو الشك، وذلك أن يقال: لم نحكم بالكفر بتلك الأفعال من حيث ذواتها، بل من حيث دلالتها شرعًا وعادة على اتصاف صاحبها بالكفر الذي هو التكذيب أو الشك ونحوهما.

قوله: «نعم يزيد بما يزداد من عمل. كذلك ينقص» يعني أن الإيمان يزيد كماله بزيادة الأعمال، وينقص كماله بنقصها، لا أن نَفْس التصديق القلبي والإقرار به يزيد بالعمل وينقص، اللهم إلا على مذهب القدماء وأهل الأثر. إن الإيمان هو معرفةٌ «بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان»، فإنه يفيد حينئذ الزيادة والنقص.

وعبارة ابن التلمساني عنهم، الإيمان هو الإتيان بما أمر الله تعالى ورسوله به فرضا ونقلا، وترك مانهى عنه تحريما وأدبا، قال ومرادهم الإيمان الكامل لتصريحهم بأنا لانخْرُج عن الإيمان بترك العمل. وفي الشامل لإمام الحرمين، من أطلق الإيمان على فعل الطاعات زاد ونقص بها، ولبعض السلف يزيد ولاينقص، وقال بعض المتقدمين إيمان الملائكة والنبيئين يزيد ولاينقص، وإيمان غيرهم ينقص. (قال، وعلى جعله)[1] المعرفة أو التصديق لم يزد ولم ينقص، وهو موجبُ (قول)[2] شيخنا، يعني

(1) في ج «العدم».
(2) ساقط من ج.

الأشعريُّ، وقد بيّنا أنّ العلم الضَّروري لايزيد على العلم النظري، ولايتصوّر علم أبينُ من علم.

وقال ابن التلمساني تفريعا على أن الإيمان هو المعرفة أو التصديق التابع لها، يُمكن فيه الزيادة بكثرة المتعلقات، من زاد علمه بصفات الله تعالى كان أكثر إيمانا به، كقوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا﴾(1) وبدوام رسوخه في القلب.

وقال التفتزاني في شرح عقيدة النسفي [الآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ماذكره (أبو حنيفة)(2) رحمه الله تعالى من أنهم كانوا آمنوا في الجملة، ثم يأتي فرض بعد فرض، فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص. وحاصلُه أنه كان يزيد بزيادة مايجب الإيمان به، وهذا لايتصور في غير عصر النبي ﷺ، وفيه نظر؛ لأن الإطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي ﷺ، والإيمان واجب إجمالا فيما علم إجمالا، وتفصيلا فيما علم تفصيلا، ولا خفاء أن التفصيل أزيد. بل أكمل. وماذُكر من أن الإجمالي لاينحط عن درجته، فإنما هو في الاتصاف بأصل الإيمان، قال: وقيل إن الثبات والدوام على الإيمان زيادةٌ عليه، في كل ساعة. وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان لمّا أنه عرض لايبقى إلا بتجدد الأمثال. وفيه نظر، لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لايكون من الزيادة في شيء](3).

قلت: لايعنون أنه زيادة في حقيقة الإيمان، بل في جزئياته وأفراده، ولاشك أن من استحضر الإيمان ألف مرة في اليوم مثلا، ليس كمن استحضره أقل من ذلك، وهو من باب التزايد في الذكر الخفي الذي هو أفضل الذكر، بل وأفضل الأعمال.

ولنرجع إلى بقية كلام التفتزاني، قال:[وقيل المراد زيادة ثمرته وإشراق نوره وضيائه في القلب، فإنه يزيد بالأعمال، وينقص بالمعاصي، قال: ومن ذهب إلى أن

---

(1) سورة التوبة: 124.

(2) النعمان بن ثابت بن زوطي أبو حنيفة، الفقيه الكوفي مولى تيم الله بن ثعلبة، أحد الائمة وله مذهب فقهي، وكان عالما زاهدا ولد سنة 80 هـ وقيل في 61 وتوفي سنة 150 هـ. ترجمته في شذرات الذهب 47/3، ووفيات الأعيان 415/5.

(3) النص في شرح عقيدة النسفي ص 129.

الأعمال من الإيمان، فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر، ولهذا قيل إن هذه المسألة فرع كون الطاعة من الإيمان. وقال بعض المحققين: لانُسلم أن حقيقة التصديق لاتقبل الزيادة والنقصان، بل تتفاوت قوة وضعفًا للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي ﷺ، ولهذا قال إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[1]..][2].

قلت: وهذا ينبني على أن اليقينيات تتفاوت، وفيه خلاف مشهور، ثم قال التفتزاني: [بقي هنا بحث آخر وهو أن بعض القدرية ذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة، وأطبق علماؤنا على فساده، لأن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوءة سيدنا محمد رسول الله ﷺ كما كانوا يعرفون أبناءهم، مع القطع بكفرهم لعدم التصديق، ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا، وإنما كان ينكره عنادا واستكبارا، قال الله تعالى: ﴿وجَحَدوا بِهَا واسْتَيقَنَتْها أنفُسُهم﴾[3]. فلابد من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها، وبين التصديق بها واعتقادها، ليصح كونُ الثاني إيمانا دون الأول. والمذكور في كلام بعض المشايخ أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ماعلم من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي، فيثبُت باختيار الصدق، ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات، بخلاف المعرفة فإنها ربما تحصل بلا كسب، كمن وقع بصره على جسم، فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر، وهذا ماذكره بعض المحققين من أن التصديق هو أن تنسُب باختيارك الصدق إلى المخبر، حتى لو وقع في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا، وإن كان معرفةً، وهذا مشكل؛ لأنّ التصديق من أقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية، لأنا إذا تصورنا النسبة بين (المنتسبين)[4] وشككنا في أنها بالإثبات أو النفي، ثم أقيم البرهان على ثبوتها، فالذي يحصل لنا هو الإذعان، والقبول لتلك

---

(1) سورة البقرة: 260.

(2) النص في الشرح المذكور ص 129.

(3) سورة النمل: 14.

(4) في شرح عقائد النسفي للتفتزاني ص 129 «الشيئين».

النسبة، وهو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع، نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب، وصرف النظر، ورفع الموانع، ونحو ذلك، وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان، وكأنَّ هذا هو المراد بكونه كسبيًّا اختياريا، ولا تكفي المعرفة.. لأنها قد تكون بدون[1] ذلك...نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالإختيار تصديقا ولابأس بذلك.. وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك، وحصُوله للكفّار المعاندين المستكبرين ممنوع، وعلى تقدير الحصُول فتكفيرهم يكون بإنكارهم باللسان وإصرارهم على العناد والاستكبار، ومَا هو من علامات التكذيب والإنكار[2].

قوله: (هذا[3] الصحيح وفي القرآن حجته) يعني إطلاق الزيادة والنقص على الإيمان بحسب زيادة الأعمال ونقصها، هو المذهب الصحيح، وحجته من القرآن، قوله تعالى: ﴿وإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِم آياتُهُ زَادَتْهُم إِيمَانًا﴾[4]. وقوله جل من قائل: ﴿فأَمَّا الذِينَ آمنُوا فَزَادَتْهُم إيمانًا وهُم يسْتَبشرونَ﴾[5].

---

(1) في ب، ج «دون ذلك».
(2) مابين المعقفين في شرح عقيدة النسفي للتفتزاني ص 129 - 130 بتصرف.
(3) في ب «هذا هو الصحيح» ولم ترد كلمة «هو» في البيت.
(4) سورة الأنفال: 2.
(5) سورة التوبة: 124.

فصل في لزوم طريق السلف الصالح، والحض على محبتهم.
حشرنا الله في زمرتهم

289 - واعــلــمْ بــأنَّ طَـريــقَ الحقِّ واحِـدةٌ
لاخَـيْـرَ فـي غـيـرِهَـا مـن سَـائـرِ الـسُّـبُـلِ

290 - طُـوبَـى لمتَّـبِـع لـلـحـقِّ مُـقـتـدِيًّـا[1]
قـد نـالَ مـنـهُ الـذي يَـبـغِـيـهِ مـن أَمَـلِ

291 - يَـقْـفُـوا الـصَّـحـابَـةَ فـي هَـدْيٍ وفـي سُـنَنِ
لأنـهـم قِـدْوَةٌ[2] فـي الـقَـبـولِ والـعَـمَـلِ

292 - فـهـم نجـومٌ[3] كَـمَـا قـال الـرَّسـولُ لـنَـا
فَـلْـتَـعْـتَـقِـدْ حُـبـهُـم بـالـقَـلْـبِ واهْـتَـبِـلِ

ش – لمَا ذكر المؤلف رضي الله تعالى عنه بعضَ الفروع التي عُلمت من الدين ضرورة، وكانت فروع الشريعة وأحكامها كثيرة جدا، والتحسين العقلي وضده ليسا طريقي لمعرفة شيء منها، وإنما تعرف من قبل الرسول ﷺ، ذكر في هذا الفصل الطريقَ الذي يُرجَع إليه في معرفتها، بعد موت الرسول ﷺ، فذكر أنه طريق واحدة، وهو ماكان عليه السلف الصّالح رضي الله عنهم، ومراده بالسلف الصالح علماءُ القرون الثلاثة التي شهد النبي ﷺ لها بالخير فقال:‹خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، فقيل له فيما بعد القرون التي ذكر فَأَوْمَأَ بيده›[4] يعني لاشيء، وهذا منه عليه الصلاة والسلام بحسب الغالب في تلك القرون، والغالبِ فيما بعدها. وإلا فقد وجد في تلك القرون الفاضلة من ليس أهلا، لأن يقتدى به، لكن بحسب النُدور والقلة بالنسبة إلى كثرة من يقتدى به، ووجد فيما بعدها من العلماء العاملين والائمة المهتدين من هو أهلٌ لأن يقتدى به،

(1) في هامش الأصل «أ» تصحيح «مجتهد» ويقول الناسخ «بخط الناظم»:
(2) القدوة: الأسوة. (3) في الأصل «ب» قِدوة.
(4) رواه البخاري ومسلم وابن ماجة والترمذي وأحمد مع اختلاف في بعض الألفاظ «راجع ذلك».

لكنْ هم بالنسبة إلى كثرة من وجد في أزمنتهم من المبتدعة وأئمة الضلالة قليلون، ثم يزدادون قلة والجهلة كثرة كلما بَعُدَ الزمان من زمان السلف الصالح، حتى انتهى الأمرُ من كثرة الجهل في أزمنتنا، وفيما قبلها بكثير إلى أن اعتُقد في البدع أنها هي السنن، وفي السنن إنها هي البدع، وقد أخبر بذلك عليه الصلاة والسلام فقد روي أنه قال لحذيفة رضي الله تعلى عنه: «كيف بك ياحذيفة[1] إذا تركت بدعةً قالوا تركت سنةً»[2]. [وقد قال مالك رحمه الله؛ قال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: ليس عامٌ إلا والذي قبله خير منه، قال مالك: أراه منذ زمن النبي ﷺ، فقيل له: يا أبا عبد الرحمن إن عامنا هذا أخصب وأرخص سعرًا من العام الماضي، فقال: فأيهما أكثر فُقهاء وقُراء، وأحدَثَ عهدًا بالنبوءة؟ فقالوا الذي مضى فقال ابن مسعود رضي الله عنه: هذا الذي أردت، ويدل على ذلك قوله ﷺ: ‹بدأَ الإسلامُ غريبًا وسيعودُ غريبًا فطوبى للغرباء من أمتي›[3]. ألا ترى إلى مانقله الإمام أبو طالب مكي[4] رحمه الله تعالى في كتابه: كان هشام[5] بن عروة[6] يقول: لاتسألوهم اليوم عما أحدثوا. فإنهم قد أعدوا له جوابا. ولكن اسألوهم عن السنن فإنهم لايعرفونها، وكان الشعبي إذا نظر إلى ما أحدث الناس من الرأي والهوى، يقول لقد كان القعودُ في هذا المسجد أحب إليّ ماأعدل به شيئا، فقد صار فيه

---

(1) حذيفة بن اليمان، واسم اليمان «حسيل» بن جابر العبسي اسلم وشهد أحدا ومابعدها من المشاهد، روى عن النبي ﷺ وعن عمر وجابر ومناقبه مشهورة، مات بعد مقتل عثمان بنحو 40 يوما. ترجمته في تهذيب التهذيب 193/3.

(2) الحديث في المدخل لابن الحاج (203/2) بدور اسناد.

(3) رواه مسلم.

(4) هو محمد بن علي بن عطية أبو طالب المكي وكان من الزهاد وصاحب كتاب قوت القلوب، توفي بمكة سنة 386هـ. ترجمته في وفيات الأعياذ 303/4، والشذرات 120/3. وتاريخ بغداد 89/3 وميزان الاعتدال 655/3. ومكي هذا في وفيات الاعيان هو صاحب كتاب قوت القلوب وفي شرح الخفاجي للشفا 138/1 انه شخص آخر أصله من القيروان وتوفي بالأندلس «راجع المصدرين».

(5) هو هشام بن عروة بن الزبير بن العوام بن خويلد القرشي الأسدي ولد سنة 61 هـ وسمع الحديث من أبيه وعمه ابن الزبير، وكانت وفاته سنة 161 هـ وقيل عاش 87 سنة. ترجمته في وفيات الأعيان 80/6، وتهذيب التهذيب 48/11، وميزان الاعتدال 301/4.

(6) هو عروة بن الزبير بن العوام أبو عبد الله الأسدي القريشي من أكبر فقهاء المدينة أمه أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وكان صواما، ولد سنة 29 هـ ومات صائما سنة 94 هـ. ترجمته في طبقات ابن سعد 178/5، ووفيات الأعيان 255/3، وشذرات 103/1.

هؤلاء المراءون فقد بغّضوا إليّ الجلوس فيه، ولأن أقعد على مزبلة أحبُّ إليّ من أن أجلس فيه... قال أبو طالب مكي فقد صار المعروف منكرًا والمنكر معروفًا، وصارتْ السنة، بدعة والبدعة سنة... ولما أن ذكر عليه الصلاة والسلام الفتن، قال بعضهم: ماتأمرني به يارسول الله إن أدركني ذلك؟ قال عليه الصلاة والسلام: ‹كن حُلَيْسًا من أحلاس بيتك›[1].

قال ابن الحاج[2] في مدخله يعني أنه يتخذ بيته كأنه ثوبه الذي يستر به عورته فيلازمه ولايفارقه إذا عمت الفِتنُ وكثرت، قال: وهذا موجود مشاهد؛ لأنَّ مواضع العبادات جعلت للعادات، بل بعض العبادات قد صارت اليوم وسائل للدخول في الدنيا وأكلِها، وبعضُهم يفعلها للرياء والسمعة في الغالب. فإذا كان الأمر كذلك فالهرَبُ من مواضعَ العبادات المشتملة على هذه المفاسد العديدة، بل قعود الإنسان في بيته أسلم له، بل أوجب عليه إن قدر....

وقد جمع الشيخ الوالي العارف أبو محمد بن أبي جمرة رضي الله عنه بيْن الحديث السابق وبيْن قوله ﷺ ‹سيأتي على الناس زمان لايسلم لذي دين دينه إلا من فر من شاهق إلى شاهق كطائر قد فر بافراخه وثعلب باشباله›[3] وكما قال عليه الصلاة والسلام، بأن هذا الحديث حديث الفرار محمول على زمن يكون فيه بعض المواضع صالحا للاقامة فيها وأخرى فاسدة «فإذا كان الأمر كذلك فيتعين على المؤمن»[4] حينئذ أن يفر بدينه من المواضع الفاسدة إلى المواضع الصالحة... وحديث كن حُلَيسا على ما إذا استوى حال الزمان في عموم مخالفة السنن، وارتكاب البدع وغير ذلك، فلا يبقى موضع صالح يَفرُّ إليه فليكن المؤمن حينئذ حليسا من أحلاس بيته..][5]

---

(1) رواه أبو داود.

(2) هو محمد بن محمد العبدري أبو عبد الله ابن الحاج الفاسي المالكي وصاحب (مدخل الشرع الشريف) توفي بالقاهرة سنة 737 هـ. ترجمته في حسن المحاضرة. ومقدمة كتابه المدخل وكشف الظنون 246/2 والديباج ص: 328.

(3) الحديث في مدخل ابن الحاج (296/1) بدون عزو.

(4) في الأصل «فينبغي للمؤمن» وما أثبت من المدخل.

(5) النص بين المعقفين في المدخل لابن الحاج (297/1) بتصرف.

وقد أشار الشيخ أبو عبد الله بن الحاج إلى حكمة اختصاص القرون الثلاثة بمزية الفضل على غيرهم، وهي [أن القرن الأول قد خصهم الله عز وجل بخصوصية لاسبيل لأحد أن يلحق غبارَ أحدهم، فضلا عن عمله، وذلك أن الله عز وجل قد خصهم برؤية نبيه ﷺ، ومشاهدته ونزول القرآن عليه غضا طريا، يتلقوْنه من في رسول الله ﷺ حين يتلقاه من جبريل عليهم السلام، وخصهم بالقتال بين يدي نبيّه ونصره وحمايته، وإذلال الكفر وإخماده، ورفع منار الإسلام وإعلائه «وأهّلهم لحفظ القرآن الذي نزل نجوما نجوما»[1] حتى لم يضع منه حرفٌ واحد فجمعوه ويسروه لمن بعدهم... وحفظوا أحاديث نبيهم في صدورهم، وأثبتوها على ماينبغي من عدم اللحن والغلط والسهو والغفلة؛ وقد كان مالك رضي الله عنه إذا شك في الحديث تركه البتة، وهو ليس من قرنهم، بل من القرن الثاني فما بالك بهم، وهم خيار الخيار، ووصفُهم في الحفظ والضبط لاتمكن الإحاطة به، ولايصل أحد إليه فجازاهم الله عن أمة نبيهم خيرا، لقد أخلصوا لله الدعوة وذبُّوا عن دينه بالحمية. قال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: من كان منكم متأسيا فليتأسّ بأصحاب رسول الله ﷺ، فإنهم كانوا أبرَّ هذه الأمة قلوبا، وأعمقها علما، وأقلّها تكلفا، وأقومها هديا، وأحسنها حالا، اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه ﷺ وإقامة دينه، فاعْرِفُوا لهم فضلهم واتبعوهم في آثارهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم. انتهى.

فلما مضوا لسبيلهم طاهرين عقبهم التابعون لهم رضي الله تعالى عنهم فجمعوا ماكان من الأحاديث مفترقا، وبقي أحدهم يرحل في طلب الحديث الواحد، وفي المسألة الواحدة الشهر والشهرين. وضبطوا أمر الشريعة أتمَّ ضبط، وتلقوا الأحكام والتفسير من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، مثل علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه وابن عباس رضي الله عنهما»[2] كان علي رضي اللّه عنه يقول: سلوني

---

(1) في المصدر السابق الجملة «وحفظهم آي القرآن الذي كان ينزل نجوما فأهلهم الله لحفظه» وفي الأصل تقديم وتأخير لنص المدخل.

(2) زيادة من المدخل لابن الحاج (71/1).

مادمت بين أظهركم. فإني أعرف بأزقة السماء كما أنا عارف بأزقة الأرض. وقال عليه الصلاة والسلام في ابن عباس رضي الله عنهما: ترجمان القرآن، فمن لقى مثل هؤلاء، كيف يكون علمه؟ وكيف يكون حاله وعمله؟ فحصل للقرن الثاني نصيب وافرٌ أيضا في إقامة هذا الدين برؤية من رأى بعين رأسه صاحب الشريعة صلوات الله عليه وسلم، فلذلك كانوا خير من الذين بعدهم، ثم عقبهم تابعوا التابعين رضي الله تعالى عنهم، فيهم حدث الفقهاء المقلدون المرجوع إليهم في النوازل، الكاشفون للكروب «في معضلات المسائل»[1] فوجدوا القرآن والحمد لله تعالى مجموعا ميسرا، ووجدوا الأحاديث قد ضبطت وأحرزت، فجمعوا أيضا منها مابقي مفرقا، وتفقهوا في القرآن والأحاديث على مقتضى قواعد الشريعة، واستخرجوا فوائد القرآن والأحاديث، واستنبطوا منها فوائد وأحكامًا، وبنوا على مقتضى الأصول[2] والمعقول، ودوَّنوا الدواوين ويسروا على الناس وأزالوا المُشكلات باستخراج الفروع من الأصول، وردوا الفرع إلى أصله وبينوا الأصل من فرعه، فانتظم الحال واستقر (من الدين)[3] لأمة محمد بسببهم الخير العميم فحصلت لهم في إقامة هذا الدين خصوصية أيضا بلقائهم من رأي صاحب العصمة ومع ذلك لم يبقوا لمن بعدهم شيئا يحتاج أن يقوم به بل كل من اتى بعدهم إنما هو مقلد لهم في الغالب، وتابعٌ لهم فإن ظهر له فقهٌ غيرُ فقههم، وفائدة غير فائدتهم، فمردُود كل ذلك عليه، أعني بذلك أن يزيد «في حكم»[4] من الأحكام التي تقررت بينهم أو ينقص منها...

وأمّا ما استخرجه من بعدهم من الفوائد غير المتعلقة بالأحكام «فلاحجر فيه»[5] لقوله عليه الصلاة والسلام في القرآن ‹لاتنقضي عجائبه ولايخلق على كثرة

---

(1) لم يرد في المصدر السابق.
(2) في المدخل «المنقول».
(3) في الأصل «أمر عين» وما أثبت من المصدر السابق.
(4) زيادة من المصدر السابق.
(5) في المصدر السابق «فمقبول».

التراد›[1] فعجائب القرآن والحديث لاتنقضي إلى يوم القيامة، كل قرن لابد له أن يأخذ فوائد (جمة[2] خصه الله تعالى بها، وضمها إليه لتكون بركة هذه الأمة مستمرة إلى قيام الساعة.

قال عليه الصلاة والسلام ‹أمتي مثل المطر لايدرى أنه ينفع أوله أو آخره›[3] أو كما قال عليه الصلاة والسلام يعني في البركة والخير والدعوة إلى الله تعالى، وتبيين الأحكام، لا أنهم يُحدثون حكمًا من الأحكام، اللهم إلا مايَنْدر وقوعه، مما لم يقع في زمان من تقدم ذكرهم لابالفعل، ولابالقول، ولابالبيان، فيجب إذ ذاك أن ينظر الحكم فيه على مقتضى قواعدهم في الأحكام الثابتة عنهم المبينة الصريحة «فما كان مبنيًا على»[4] أصولهم قبلناه «وماخرج عن ذلك فهو مردود على صاحبه»[5] فلما أن مضوا لسبيلهم طاهرين، ثم أتى من جاء بعدهم «فوجدوا أمر الدين على أكمل الحالات، ولم يبق»[6] في هذا الدين وظيفة يقومون «بها ويختصون بها فلم يبق لمن بعدهم»[7] إلا أن يحفظ مادوّنوه واستنبطوه واستخرجوه وأفادوه... ولايحصل لمن أتى بعد هذه القرون المشهود لهم بالخير، خير إلا بالإتباع لمن شهد له صاحب العصمة صلوات الله عليه وسلامه بالخير، فيبقي كل من يأتي بعدهم في ميزانهم، ومن بعض حسناتهم، فَبَانَ بهذا حكمة ماقال عليه الصلاة والسلام ‹خير القرون قرني ثم الذي يلونهم ثم الذي يلونهم›[8])[9].

---

(1) رواه الترمذي والدارمي.

(2) في الأصل «جملة» وما أثبت من المدخل.

(3) رواه الترمذي.

(4) في مدخل ابن الحاج «فإذا كان ذلك على مقتضى».

(5) لم يرد في المصدر السابق.

(6) في المصدر السابق «فلم يجد».

(7) في المصدر السابق «بل وجد الامر على أكمل الحالات فلم يبق» وهذه الجملة تقدمت في الأصل، فالمؤلف قد أخر وقدم في كلام صاحب المدخل.

(8) رواه مسلم «فضائل» والبخاري «شهادات» والترمذي وأحمد بروايات مختلفة في بعض الكلمات.

(9) مابين المعقفين في المدخل (70/1 -- 71 - 72) وأصلح بعض الضمائر حتى يتسجم النص في الأصل مع مافي المدخل.

قوله: «يقفوا الصحابة في هدْي وفي سنن» مراده بالهدي سيرة الصحابة ومانبت عنهم من أقوال وأفعال، وبالسنن مانقلوه عن النبي ﷺ من قول، وفعل، وتقرير، وتعيين المؤلف هنا الصحابة للاتباع، لاينافي ماقلناه فيما سبق من أنّ مراده بالسلف الصالح علماء القرون الثلاثه المشهود لهم بالخيْريَّة والفضل، لأن من اقتفى آثار التابعين أو تابعي التابعين فقد اقتفى آثار الصحابة إذ هم أعرف الناس بسيرتهم وعلومهم، ومن اقتفى آثار الصحابة فقد اقتفى آثار النبي ﷺ، إذ هم أعرف الناس بأحواله، ومن بلغ عن الله تعالى، وقد قال فيهم عليه الصلاة والسلام:‹أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتهم اهتديتهم›[1]. وإلى هذا الحديث ونحوه أشار المؤلف بقوله «فهم قِدوة كما قال الرسول ﷺ لنا» وكلمة لنا يصح أن تتعلق بقال أو بقدوة. وقوله: «فلنعتقد حبهم بالقلب» يعني لتوفر البواعث دينا ودنيا على حبهم.

أما من جهة الدين فظاهرٌ؛ لأن كل آية من كتاب الله، وكل قراءة من قرآته. وكل حديث من أحاديثه ﷺ، وكل سنة من سننه، وكل عبادة من فرض، وسنة، ونافلة، وأسباب ذلك، وشرُوطه وموانعه، وكل منهي عنه من محرم، ومكروه، وكل مباح، ووعد، ووعيد، وغير ذلك من كل مايتعلق بأمور الآخرة جملة وتفصيلا، إنما عرف من نقلهم وعظيم ضبطهم كما سبقت الإشارة إليه.

وأما من جهة الدنيا فكل ماترى ممَّا اتسع فيه المسلمون من مدينة وروض وغلات أرضين، وأمنٍ برًّا وبحرًا سهلا وجبلا، إنما هو على أيديهم، وببركة فتحهم وقهرهم للأعداء بالسيف قتلا وسبيا ونفيا، إلى أطراف المعمورة من الأرض، ثم زَهِدوا هم في جميع ذلك وأغْنوا به من بعدهم.

وبالجملة فكل المسلمين عيال دينا ودنيا للصحابة رضي الله عنهم فبهدايتهم وإشادهم يهتدون ويتعبدون، حتى كثر منهم الأقطاب، والأوتاد والأبدال، وفي ظلال سيوفهم، وصدقاتهم، وفتوحاتهم، يتمتعون ويمرحون ويسكنون، حتى مدَّنُوا المدُن، وبنوا المساكن وانتجعوا بالأموال حيث شاءوا من الأوطئة والصحاري،

(1) رواه ابن عبد البر والبيهقي.

والجزائر، والجبال، ولاخفاء أن حُصول هذه الفوائد العظيمة منهم رضي الله تعالى عنهم وجازاهم أفضل الجزاء، وتوجب امتزاج محبتهم باللحم والدم، وسُويدَاءَ القلب، هذا وقد أثنى الله تعالى عليهم في آي كثيرة من كتابه العزيز، منها قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رسُولُ اللَّهِ والذِينَ مَعَه أشدَّاءُ عَلَى الكُفَّارِ رُحمَاء بَينَهم...﴾[1]. إلى آخر السورة وأمر النبي ﷺ بإكرامهم، وحضّ على محبتهم في أحاديث كثيرة، منها قوله ﷺ ‹لاتسبُوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبًا مابلغ مدّ أحدهم ولانصيفه›[2]. وقوله: ‹أكرموا أصحابي فإنهم خياركم..›[3] الحديث. وقوله عليه الصلاة والسلام: ‹الله الله في أصحابي لاتتخذوهم غرضا من بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله ومن أذى الله يوشك أن يأخذه›[4].

أحيانا الله تعالى وأماتنا على حبهم، وحشرنا في زمرتهم، ومتعنا في الجنان بمشاهدَتِهم، والحلول بجَوارِهم وقربهم. بجاه نبيه سيدنا ومولانا محمد ﷺ. وباللّه التوفيق.

293 - والأفـضـلُ الخُلـفَـاءُ الـرَّاشِـدُونَ وقَـدْ
تَـفَـاضَـلُـوا بَـينهـم فَـضْـلُ الجَـمِـيـعِ جَـلِ

ش - هذه المسألة قد اختلف الناس فيها، فقالت فرقة لايتعرض للتفضيل بين الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وقالوا هم كالأصابع في الكف، وقال الأكثرُ: بالتفضيل ثم اختلفوا فقال أهل السنة: أفضل الصحابة الخلفاء الراشدون الأربعة وأفضلهم أبو بكر رضي الله تعالى عن جميعهم. وقالت الخطابية: أفضلهم عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه. وقالت الراوندية أفضلهم العباس رضي الله تعالى

(1) سورة الفتح: 29.
(2) البخاري ومسلم.
(3) رواه الطبراني.
(4) رواه الترمذي.

عنه. وقالت الشيعة: أفضلهم علي رضي الله تعالىعنه. قال القرطبي[1] في شرح مسلم: لم يختلف السلف والخلف في أن أفضلهم أبو بكر ثم عمر، ولاعبرة بقول أهل الشيع والبدع، وقال القاضي عياض في الإكمال قال أبو منصور[2] البغدادي: أصحابنا مجمعون على أن أفضلهم الخلفاء الأربعة على ترتيبهم في الخلافة، ثم تمام العشرة، ثم أهل بدر، ثم أهل أحد، ثم أهل بيعة الرضوان ومن له مزية أهل العقبتين من الأنصار، وكذلك السابقون الأولون. واختلف فيهم فقيل هم من صلى للقبلتين، وقيل: هم أهل بيعة الرضوان. وقيل: أهل بدر، واختلف فيما بين عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما، فقيل: هما على ترتيبهما في الخلافة وإليه مال الأشعري، وقيل: فيهما بالوقف، وإليه نحا مالك رحمه الله تعالى. فقيل له في المدونة: من أفضل الناس بعد نبيهم؟ فقال: أبو بكر ثم عمر أو في ذلك شك؟ وسقط عمر من بعض الروايات، فقيل: فعليٌّ وعثمان؟ فقال ما أدركت أحدا ممّن اقتدى به يفضل أحدهما على صاحبه.

ولأبي المعالي قريب منه. وقال ابن رشد الحق: أن أفضل الصحابة رضي الله تعالى عنهم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي. وروي هذا عن مالك. وروي عنه الوقف عن تفضيل بعضهم على بعض. والثالثُ ما في المدونة، والأول هو الذي يعتمد عليه من قوله. وقال ابن العربي قد كان شيخنا الفهريُّ[3] يقدم عُمَرَ كثيرا، ويقول: لو قال أحد بتقديمه على أبي بكر لقُلتُه. ويرحم الله الفهري لم يصب وجه النظر، بل غاب عنهُ إذا رأى أبا بكر رضي الله تعالى عنه علم أنه سيد هذه الأمة غير مدافع، ثم اختلف في وقف مالك رضي الله تعالى عنه، فقيل هو وقف على ظاهره، وقيل هو راجع للقول الأول إنهم على ترتيبهم في الخلافة،

---

(1) هو محمد بن أحمد بن أبي بكر أبو عبد اللّه الأنصاري الخزرجي القرطبي من أئمة التفسير ومن أكبر الزهاد، صاحب التفسير المشهور «الجامع في أحكام القرآن» توفي سنة 671 هـ، ترجمته في معجم التفسيرين: 479، والشذرات (335/5)، والوافي (122/2)، والاعلام (322/5). وفي نفح الطيب (210/2) والديباج ص: 308.

(2) هو عبد القاهر محمد أبو منصور البغدادي الفقيه الشافعي تفقه على يد أبي اسحاق الاسفيرايني توفي سنة 429 هـ، ترجمته في معجم المفسرين 479/2 والشذرات (335/5)، والديباج ص: 208.

(3) لعل هو الطرطوشي لأنه من شيوخ ابن العربي.

ويحتمل وقفه ووقف من يقتدى به أنه لما وقع من الاختلاف والتعصب حتى صار الناس فرقتين علوِيَّة وعثمانية، وقد قيل إنّ بسبب قوله بالتفضيل بينهما طلبته العلويّة حتى امتحن رضي الله تعالى عنه.

ومعنى التفضيل كثرة الثواب ورفع الدرجة، وذلك لايدرك بقياس، وإنما يثبت بالنقل ولايستدل عليه بكثرة الطاعات الظاهرة، إذ قد يكون (على)[1] اليسير من عمل السر أكثر من الكثير الظاهر، وإن كانت الأعمال الظاهرة فيها مَجَالُ لغلبة الظّن بالتفضيل، واختلف القائلون بالتفضيل فقيل هو قطعيٌّ، ومال إليه الأشعري، وإليه يشير قول مالك في المدونة في تفضيل أبي بكر أو في ذلك شك؟ وقال القاضي هو ظني، قال: لأن المسألة اجتهادية، لو ترك أحد النظر فيها لم يأثم. وكذا اختلف هل التفضيل في الظاهر والباطن أو في الظاهر خاصة؟ والقاضي نَصَرَ كلًّا من القولين. واحتجّ له، وتعويله على أنه في الظاهر فقط، قال: لأنه قد يكون في الباطن على خلاف ماعندنا. وذهبت طائفة إلى أن من مات في حياته ﷺ أفضل ممن بقي بعده، واختاره ابن عبد البر لحديث أنا شهيد على هؤلاء، وتزكية بعضهم، وصلاته عليهم. وفي كون فاطمة أفضل من عائشة رضي الله تعالى عنهما وعكسِه. ثالثها وقفُ الشيخ الأشعريُّ وعَزَى الآمديُّ الأول للشيعة والثاني لأهل السنة.

وبالجملة فالمقطوع به من أن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم كلهم عدول ساداتٌ أجلة مختارون عند الله تعالى على كل من بعدهم من غير تفصيل، هذا هو الذي عليه المحققون، وأجمع عليه من يعتد بإجماعه. نفعنا الله تعالى بجميعهم، وحشرنا في زمرتهم، وأماتنا على حبهم، والاقتداء بهديهم، بجاه نبيه صلوات الله وسلامه عليه.

---

(1) ساقط من ب، ج، د ولامعنى لوجوده.

ص –

294 - فالْزَمْ سَبِيلَهم إن كُنتَ مُتبِعًا مَنْ تَابَعَ الحقَّ مَعنِيًّا بِهِ يَصِلِ
295 - ولْتُمسِكِ القولَ عمّا كَانَ بَينهُمُ ولْتَشْتَغِلْ بالذي يَعنيكَ من عَمَلِ
296 - وابغَضْ هُدِيتَ جَميعَ المُبغضين لَهُم ولو أحبُّوا أميرَ المؤمنين علي
297 - فَلَيسَ يَنفَعُهُم حُبٌّ لَه وَهُمْ لِغيْرِه من مَسَاوِي القَوْلِ في خَطَلِ
298 - واللّه سُبحانَه نرجُوه يحشُرُنا غَدًا بزُمرَتِهمْ في الأمْنِ من وَجَلِ

أمّا التِزامُ سَبيلِ الصَّحَابة رضي اللَّهُ تعالى عنهم فقد تَقدّم الوَجْهُ فيه بما فيه كفاية، وأما إمساك القول عما جرى بينهم من المنازعات والمحاربات، فلاخفاء في وجوبه لما عرف من عدالة جميعهم، فيحمل كل ماوقع منهم من قول أو فعل على أنهم إنما قصدُوا به مقصدا صالحا، واختلافهم في بعض الأمور إنما هو لاختلاف اجتهادهم، فمن اجتهد منهم فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد، والطاعن في واحد منهم بسبب ذلك قد أهلك نفسه بتعريضها للإبعاد من رحمة الله تعالى دنيا وآخرى.

ففي الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: ‹من سب أصحابي فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لايقبل الله منه صرفا ولا عدلا›[1]، وحكم سبهم وتنقصهم أنه إن كان بما يخالف الأدلة القطعية فكفر، كقذف عائشة رضي الله عنها، وإلا فبدعة وفسق. قوله: «وابغض هديت جميع المبغضين لهم» يعني، لأن ذلك من لازم المحبة لهم إذ كل من أحب شيئا حبا صادقا أحب كل من أحبه، وأبغض كل من أبغضه وبالله التوفيق.

(1) رواه الطبراني في الكبير.

فصل في التحذير من أهل البدع

البدعة كل مايخالف أصول الشريعة، وماعليه السلف الصالح، وقد عرفت فيما سبق تفسيرهم من أقوالهم وأفعالهم وسيرتهم وأصولهم وقواعدهم سواء كانت المخالفة في أصول الدين كخلاف المعتزلة والحشوية وأضرابهما كما هو مشاهد في أزمنتنا، وفيما قبلها، ولا حول ولاقوة إلا بالله.

وأما البدع التي تشهد أصول الشريعة بوجوبها أو ندبها أو إباحتها فليس يحذر منها.

قال القرافي في كتابه الفروق: [اعلم أن الأصحاب فيما رأيت متفقون على إنكار البدع، نص على ذلك ابن أبي زيد وغيره، والحق التفصيل وأنها خمسة أقسام:

قسم واجب وهو ما تناولته قواعد (الشرع)[1] وأدلتُهُ، كتدوين القرآن والشرائع، إذا خيف عليها الضياع، فإن التبليغ لمن بعدنا من القرون واجب إجماعا، وإهمال ذلك حرام إجماعا...

القسم الثاني: محرم، وهو كل بدعة تناولتها قواعد التحريم وأدلتُهُ كالمكوس، والمحدثات من المظالم. وكتقديم الجهال على العلماء، وتولية المناصب الشرعية من لايصلح لها بطريق التوارث، وجعل المستند في ذلك كون المنصب كان لأبيه، وهو في نفسه ليس بأهل.

القسم الثالث: مندوب إليه، وهو ماتناولته قواعدُ الندب وأدلتُه كصلاة التراويح وإقامة صور الأئمة[2] والقضاة، وولاة الأمر على خلاف ماكان عليه الصحابة رضوان الله تعالى على جميعهم، بسبب أن المصالح والمقاصد الشرعية لاتحصل إلا بعظمة الولاة في نفوس الناس، وذلك في زمن الصحابة إنما كان بالدين فقط...

---

(1) في الفروق للقرافي (202/4) الوجوب.
(2) في ج (الأمة) وما أثبت من المصدر السابق.

وفيما بعدهم إنما يعظمون بالصُّوَر فيتعين تفخيمها حتى تحصل المصالح، وقد كان عمر رضي الله تعالى عنه يأكل خبز الشعير والملح، ويفرض لعامله نصف الشاة في كل يوم، لعلمه بأن الحالة التي هو عليها، لو عملها غيره لهان في نفوس الناس، ولم يحترموه، وتجاسروا عليه بالمخالفة، فاحْتاج إلى أن يضع غيره في صورة تحفظ النظام، ولذلك لمَّا قدم الشام ووجد معاوية[1] بن أبي سفيان قد اتخذ الحُجاب، والمراكب النفيسة[2]، والثياب الهائلة العلية، وسلك ماسلكه الملوك، فسأله رضي الله تعالى عنهما عن ذلك، فقال له: إنا بأرض نحن فيها محتاجون إلى هذا، فقال له لا آمرك ولا أنهاك، ومعناه أنت أعلم بحالك، هل أنت محتاج إلى هذا فيكون حسنا؟، أو غير محْتاج. فدل ذلك من قول عمر رضي الله تعالى عنه ومن غيره على أن أحوال الأئمة وولاة الأمر، تختلف باختلاف الأمصَار والأعصار، والقرون والأحوال، فلذلك يحتاجون إلى تجديد زخارف وسياسات لم تكن قديما، وربما وجبت في بعض الأحوال.

القسم الرابع: بدع مكروهة وهي ماتناولته أدلة الكراهة (من الشريعة)[3] وقواعدها، كتخصيص الأيام الفاضلة أو غيرها بنوع من العبادة. وكزيادة المندوبات المحدودات كالذكر بعد الصلاة ونحوه، لما في ذلك من سوء الأدب، إذ شأن العظماء إذا حددوا شيئا وقفوا عنده، والزيّادة في الواجب أشد في المنع من الزيادة في المندوب، لأنه ذريعة إلى اعتقاد وجوب الزيادة.

القسم الخامس: البدع المباحة وهي ماتناولته أدلة الإباحة وقواعدها من الشريعة كاتخاذ المناخل «للدقيق، ففي الأثار أوّل شيء أحدثه الناس بعد رسول الله ﷺ اتخاذ المناخل»[4] لأن يلين العيش، وإصلاحه من المباحات، فوسائله مباحة، فالبدعة

---

(1) معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس. وأمه أسماء بنت عتبة. قيل أسلم في عمرة القضاء. ولم يظهر اسلامه إلا يوم الفتح، أول خليفة أموي بعد أن تنازل له الحسن بن علي رضي الله عنهما بالخلافة توفي سنة 60 هـ. ترجمته الشذرات 65/1.

(2) في «أ» لنفسه وما أثبت من بقية النسخ، والجملة في الفروق «واتخذ الحجاب وأرخى الحجاب واتخذ المراكب النفيسة».

(3) زيادة من الفروق (الفرق 252).

(4) ساقط من ج.

إذا عرضت تُعرض على قواعد الشرع وأدلته.. فتلحق بمقتضاها، وإن نظر إليها من حيث كونها بدعة مع قطع النظر عما يتقاضاها كرهت، فإن الخير كله في الاتباع. ولبعض السلف الصالح، ثلاث لو كتبنَ في ظفر لوسعهن، وفيهن خير الدنيا والآخرة، اتبع لاتبتدع، اتضع لا ترتفع، من تورع لايتسع انتهى باختصار][1].

قلت: ومن أطلق في ذم البدعة ولم يفصل، رأى أن البدعة على التحقيق لاتطلق إلا على القسم المحرم أو المكروه، وبالله تعالى التوفيق.

299 - وكُلُّ مَنْ رَدَّ مَا قُلْنَا فَمُبتَدِعٌ ... فَانبُذْهُ عنكَ وَلَا تَسْمع[2] لِذِي زَلَلِ
300 - فَكُلُّ ذِي بِدْعةٍ لَوْ كان مُدَّعِيًا ... فِي عِلْمِه أَنَّه يَعْلُو على زُحَلِ
301 - أَعْشَى[3] البَصِيرَة إنْ تَزدُدْ ضَلَالَتَهُ ... تَراهُ لِلحَقِّ يَبْدُو غَيْر مُنتَحِلِ
302 - هَذَا ومَذْهبُ أَهْلِ الحَقِّ مُختَلِفٌ ... فِيهِم بكُفْرِهم أَوْ فِسْقِهم فَقُلِ
303 - لَيْس الخِلافُ على الإِطْلاقِ بَعْضُهُم ... قَدْ بَاءَ بالكُفْرِ قَطْعًا غَيرَ مُحْتَمِلِ
304 - لأَنَّهم فِرَقٌ جَاءَ الحَدِيثُ بِهِمْ ... لَمْ يَتْبَعُوا الحَقَّ فِي قَوْلٍ ولَا عَمَلِ
305 - أَمَّا الذِي صارَ يَدعُونَا لِبِدْعَتِهِ ... مَعَ القِتالِ فَضَرْبُ البِيضِ والأَسَلِ

ش - لاشك أن كل ماقرره المؤلف رضي الله عنه من أوّل قَصيدة إلى هنا هو الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة، وإجماع السلف الصالح، قبل ظهور البِدع، وأجمعت عليه الأشاعرة أهل السنة رضي الله تعالى عنهم، فكل من رده أو شيئا منه، بأن اعتقد خلافه فهو مبتدع من أهل النار والعياذ بالله تعالى.

قال الآمدي: بعدَ أن ذكر ملل الفرق الضالة وختمها بالمُشبهة، وهم القائلون بالتجسيم، والحركة، والانتقال، والحلول، وحلول الحوادث به تعالى وغير ذلك من العوارض الجسميّة - تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرًا -، هذه الفرق هي المستوجبة للنار بنصه ﷺ يعني في قوله عليه الصلاة والسلام: (إن بني إسرائيل

---

(1) النص بين المعقفين في الفروق (202/4 - 203 - 204) بتصرف.

(2) في هامش أ - ب - خ: تصغ.

(3) هكذا ورد في جميع الأصول، وفي هامش النسخة «أ» تصحيح «أعمى».

قد افترقت على اثنين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، قيل من هم يارسول الله؟ قال ما أنا عليه وأصحابي›[1]. أو كما قال عليه الصلاة والسلام.

قال الآمدي: والاثنان وسبعون فرقة عشرون منها معتزلة، واثنان وعشرون شيعة، وعشرون خوارج، وخمسة مرجئة، وثلاثة نجارية، وواحدة جبرية، وواحدة مشبهة. قال: وماسوى ذلك من أرباب البدع راجع إلى بعضها، والناجية هي الثالثة وسبعون، وهي التي على ما كان عليه ﷺ وأصحابه رضي الله تعالى عنهم، وهم أهل السنة والأشاعرة، وكل الفرق وغيرهم من أهل النار. واختلف هل حكمهم في الدنيا حكم الإسلام مع الفسق، أو الكفر؟ فقيل هم فساق، ونُقل عن الشيخ الأشعري وجماعة، وقيل هم كُفار.

ونقل عن القاضي ومالك، والشافعي[2]. ونقل عن الأستاذ التفصيل بين المبتدع الذي يكفر أهل السنة (فهذا)[3] كافرٌ، وبين المبتدع الذي لايكفرهم فهو فاسق، ونقل التفصيل أيضا بين من يدعو الناس إلى بدعته فهو كافر، بخلاف غير الداعية فهو فاسق، وقيل بالوقف عن الكفر وعدمه.

قال الشيخ ابن عرفة: ظاهر قول (المدونة) في آخر كتاب الجهاد، (ويستتاب أهل الأهواء من القدرية وغيرهم، فإن تابوا وإلا قتلوا بتكفيرهم)[4]، ونحوه قولُ كتاب الجنائز، ولايصلى على أحد من أهل الأهواء. وخرَّجَ المازريُّ الخلاف في إعادة من صلى خلف مبتدع على الخلاف في تكفيرهم، قال: واختلف فيه قول مالك وقول

---

(1) رواه الترمذي وأبو داود وابن ماجة مع اختلاف في لفظه.

(2) هو محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان الشافعي من الأئمة الأعلام، تلميذ الامام مالك، وله مذهب فقهي، ولد بغزة سنة 150 هـ وتوفي سنة 204 هـ ترجمته في وفيات الاعيان (163/4)، والديباج: 227.

(3) في ح فهو.

(4) نص المدونة في آخر باب الجهاد ط دار صادر (50/3). «وابن وهب عن أسامة بن زيد عن أبي سهل بن مالك ان عمر بن عبد العزيز قال له ما الحكم في هؤلاء القدرية. قال قلت له يستتابون فإن تابوا قبل ذلك منهم. وان لم يتوبوا قتلوا على وجه البغي».

القاضي. زاد ابن الحاجب[1] والشافعي، ولم ينقله ابن شاس[2]، وأكثر المتأخرين عدم التكفير، وقاله الغزاليُّ وسحنون[3]. وحكاه عن أكثر أصحابنا. قال: وتكفيرُ الغزالي الفلاسفة بإنكارهم حشر الأجساد، والتنعم الحسي، وعلم الله الجزيئات، وحدوث العالَم صوابٌ، والأقرب تكفير المجسم، وظاهر قول عزالدين في قواعده أنه لايكفر لعسر فَهم العوام نفي الجسميّة، وكُفّر مدعي الحلول لقلة عروضه للأذهان والأوهام. قال: وفي التكفير بوجوب الأصلح على الله تعالى نقلُ الفهريُّ عن الأستاذ من حيث عدم اعترافهم بأن للّه على عبيده نعمة، ونقل عز الدين ابن عبد[4] السلام قال: لاعتقادهم أن تركه نقص. انتهى...

قلت: ومنشأ الخلاف أن من قال قولا يعتقد فيه بزعمه أنه كمال، ولذلك القول لازمٌ، هو كفرٌ من نقص أوتكذيب ونحوهما. هل يعد قائلا لذلك اللازم أو لا؟ أو يفصل بين اللازم الجلي والخفي، والأظهر الوقف إذ هو أسلم إلا أن يرد نص قاطع أو إجماع بكفر أحد فليتبع حينئذ.

قوله: «أعشى البصيرة» أي أعمى القلب وهو خبر عن كل في صدر البيت الذي قبله. قوله: «فَقل ليس الخلاف على الإطلاق بعضهم، قد باء بالكفر قطعًا» يعني كالمنكرين لبعث الأجساد، وكالقائلين بقدم العوالم، ونفي إيجاد مولانا جل وعلا للحوادث بالاختيار، وكالقائلين بأن مولانا جل وعلا يعلم الكليات دون الجزئيات. ولشهاب الدين القرافي في قواعده [تقسيم الجهل إلى عشرة أقسام:

---

(1) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر المصري الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب الملقب بجمال الدين، ويعد من العلماء الأعلام كان مولده سنة 570 هـ وتوفي سنة 646 هـ. ترجمته في وفيات الأعيان (248/3)، والشذرات (234/5).

(2) هو عبد اللّه بن نجم الدين بن شاس بن نزار أبو محمد جلال الدين الفقيه له كتاب «الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة» توفي بدمياط سنة 616 هـ ترجمته في الديباج: 141، ووفيات الأعيان (61/3)، والشذرات (69/5).

(3) هو عبد السلام بن حبيب بن حسان أبو سعيد التنوخي الفقيه المالكي، قاضي القيروان روى كتاب المدونة للامام مالك عن ابن القاسم، ويلقب بسحنون، توفي سنة 240 هـ وله 80 سنة. ترجمته في الشذرات (94/2)، وفيات 180/3 والديباج: 160.

(4) هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم عز الدين أبو محمد الملقب بسلطان العلماء من أعيان فقهاء الشافعية، له كتاب القواعد الكبرى في فروع الشافعية ولد سنة 577 هـ وتوفي سنة 660 هـ بالقاهرة. ترجمته الشذرات (301/5)، والنجوم الزاهرة (208/7)، وعبر الذهبي (260/5).

أحدها: (لا)[1] يؤمر بازالته أصلا (ولا) يؤخذ ببقائه، لأنه لازم لنا، لايمكن الانفكاك عنه، وهو جلال الله تعالى وصفاته التي لم تدل عليها الصنعة، (ولا) يقدر العبد على تحصيلها بالنظر، فيعفى عنه للعجز عنه، وإليه الاشارة بقوله ﷺ: ‹لأحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك›[2] وقول الصديق رضي الله تعالى عنه «العجز عن الإدراك إدراك».

الثاني: أجمع المسلمون: أنه كفر[3]... كجحد أن الله تعالى عالم، أو متكلم، أو قادر أو نحو ذلك من صفاته الذاتية، فإن جهل ذلك ولم ينفها، كفَّرهُ، الطبري وغيره، وقيل لايكفر...

الثالث: ما اختلف في التكفير به، وهو من أثبت الأحكام بدون[4] الصفات، فقال: الله تعالى عالم بغير علم، (وقادر بغير قدرة.. وهكذا سائر أحكامه المعنوية)[5]، ولمالك والشافعي والقاضي في تكفيرهم قولان.

الرابع: ما اختلف فيه (أهل الحق)[6] هل هو جهل تجبُ إزالته أم هو حق (يجب بقاؤه)[7]؟ فعلى القول الأول فهو معصية ولم أرَ من كفر به، وذلك كالقِدمِ والبقاء «هل هما صفتان وجوديتان من صفات المعاني؟ أو هما صفتان سلبيتان؟ وهو الصحيح الذي يجب اعتقاده»[8].

الخامس: جهل بتعلق الصفات، لا بالذات[9]، كتخصيص المعتزلة الإرادة والقدرة ببعض[10] الممكنات.. وفي تكفيرهم بذلك قولان، والصحيح عدم تكفيرهم.

---

(1) في الفروق (124/4) «مالم». (2) رواه مسلم. (3) ساقط من ج.

(4) في الفروق (124/4) دون.

(5) في الفروق «ومتكلم بغير كلام ومريد بغير ارادة. وحي بغير حياة» وكذلك بقية الصفات».

(6) زيادة من الفروق (127/4).

(7) في المصدر السابق «لايجب ازالته».

(8) المؤلف نقل النص بتصرف.

(8) في الأصول (لا بالصفات) تصحيف والاصلاح من المصدر السابق.

(10) في الفروق (128/4) بجميع الكائنات.

السادس: جهل يتعلق بالذات العلية، كاعتقاد الجسمية لها والمكان والجهة، وفي كونه كفرا قولان، قال: والصحيح «عدم الكفر»[1]، بخلاف اعتقاد النبوة، والأبوة، والاتحاد، والحلول، فإنه مجمع على كفره..

السابع: الجهل بقدم الصفات «مع الاعتراف بوجودها»[2]، كقول الكرامية أن الإرادة حادثة ونحوها، وفي التكفير بذلك قولان. قال: والصحيح عدم التكفير.

الثامن: الجهل بما وقع أو يقع من متعلقات الصفات... وقد قام الدليل القطعي الضروري على وقوعه، وذلك كجهل إرادة الله تعالى بعثة الرسل والجهل ببعث الخلق ونحو ذلك، ولاخلاف أن ذلك كفر؛ لأنه جهل بما عُلم من الدين ضرورة.

التاسع: الجهل بتعلق الصفات بإيجاد ما لا مصلحة فيه للخلق، هل يجوز هذا في حق الله تعالى أولا؟ فأهل الحق يجوزونه، والمعتزلة يحيلونه، وفي تكفيرهم بذلك قولان.

العاشر: الجهل بتعلق الصفات بإيجاد حيوان أو إجراء نهر، أو إحياء أو إماتة فهذا الجهل لاخلاف أنه ليس بمعصية، فضلا عن الكفر، إلا أن يكلف الشرع بمعرفة شيء من ذلك لحاجة إلى معرفته في بعض الصور، فيتعين حينئذ البحث عليه حتى يعلم ويكونُ الجهل به حينئذ معصية لمخالفة أمر الشرع لاكفرا][3].

قوله: «فضرب البيض والأسل» أرادَ بالبيض السيوف وبالأسل الرماح وظاهر كلامه أن غير هؤلاء لايقاتلون، ولايقتلون وفيه خلاف، وقد تقدم ماقاله مالك في المدونة من استتابة ذوي الأهواء فإن تابوا وإلا قتلوا.

---

(1) في ب ليس بكفر وفي الفروق «التكفير».

(2) في الفروق «لايوجدها وتعلقها».

(3) النص من الفروق بتصرف. ص: 124 - 131.

فصل خُتم به هذا النظم وتم، وإن لم يناسب ماتقدم فقد حوى كلمات تحمد ولاتذم

ش - يعني أن ماذُكر في هذا الفصل لم يناسب ماتقدّم المناسبة الخاصة، وهو أن يكون من الكلام في عقائد الإيمان، وإن كان مناسبا له المناسبة العامة، لأنه تنبيه على بعض ماتثمره معرفة الله تعالى، ومعرفة صدق رسله عليهم الصلاة والسلام لمن تأمّل واستبصر، ومن ثمّ وجب أن يحمد ماذُكر فيه، وكيف لَا وهو قد نص فيه على روح ثمرات الإيمان الذي ينتظم به المؤمن في سِلك المتقين، ذوي اليقظة والعِرفان. وهو التطهير من عيوب النفس المانعة من كل خير، وعلى تقدير أن يقع معها خير، فهو مكسوف الأنوار، مملوء بالظلمات التي تمنعه من الصعود إلى منازل الأبرار. وبالجملة فبالعمل - بمقتضى ماذُكر في هذا الفصل - يجتني المؤمن من ثمرات ماحصل له فيما سبق من عقائد الإيمان، ويرتقي بفضل الله تعالى إلى ذروة درجات أولياء الله تعالى الفائزين بأعلى مقامات الإسلام، والإيمان، والإحسان. وذلك بقطع فروع الشرك والتكذيب، وآثارهما من ظاهره وباطنه، كما قطع بما سبق أصولهما من القلب، واللسان، والأركان.

306 - إنّ النّواهِي جَاءت غيرَ واحِدةٍ   كَـذَا الأوامـرُ لاتُحـصَـى لِمُمْـتَـثِلِ
307 - فَلَازِمِ العُـلـماءَ العَامِلينَ بِـهِ   وَاسلُكْ طَرِيقَهُم وإن جَهِلتَ سَلِ

ش - لاشك أن من حصل له الإيمان بالله تعالى وبرسوله عليه الصلاة والسلام، وعرف مقدار مكثه ﷺ في الناس من مدة ثلاث وعشرين سنة، بعد أن بُعث إليهم، يبلغهم في جميعها أحكام الله تعالى بالقول، والفعل، والتقرير، وبلّغهم كتاب الله تعالى العزيز الذي كل آية منه تتضمن حُكمًا من أحكام الله تعالى، إما بالصريح أو بالضّمن، فإنه يعرف من هذا كثرةَ التكاليف المتوجهة من مولانا جل وعلا إلى عبيده في ظواهرهم وبواطنهم، فيما بينهم وبينه تعالى، وفيما بينهم وبين سائر المخلوقات، كثرة تخرج عن الحصر، كما قال الشيخ رضي الله تعالى عنه،

وذلك موجب لتشمير المؤمن ونهوضه كل النهوض ليَعرف تلك التكاليف، ليعمل بمقتضاها ولايَشغله عن ذلك شاغل، لقطعه أنه عن قريب سيموت، ويفارق الدنيا وأهلها، وجميع أعراضها وشواغلها، ويُحيى للفتنة والسؤال في القبر، ثم يبعث بعد ذلك، ويسأل عن جميع أعماله ظواهرها وبواطنها، سرها وعلانيتها، قال تعالى: ﴿**فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[1]. وقال جل من قائل: ﴿**لِيَسْأَلَ الصَّادِقِينَ عن صِدْقِهِم**﴾[2]. وإذا كان الصادقون لايهملون من السؤال فكيف بغيرهم، وقال تعالى:﴿**يومَ تُبلَى السَّرَائِرُ**﴾[3] وقال: ﴿**يومَ تجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَاعَمِلَتْ من خَيْرٍ مُحْضَرًا ومَاعَمِلَتْ من سُوءٍ**﴾[4] وقال: ﴿**فمن يعمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يعمَلْ مِثْقَالَ ذَرةٍ شرًّا يَرَه**﴾[5] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على عظيم أهوال ماهو قادم عليه كل أحد عن قريب، وكيف يهنأ العيش أو يلذُّ قرارٌ لمن بين يديه هذه العظائم؟ ولو استعد لها بالعمل الصالح غاية الاستعداد، واجتهد للخلاص فيها غاية الاجتهاد، فكيف المفرط الذي أهمل نفسه في هذه اللحظة اليسيرة من العمر إهمال الأنعام؟ والله المستعان، ولا حول ولا قوة إلّا به.

ولما عرف المؤمن مما سبق أن أحكام مولانا جل وعلا، وتكاليفه لامجال للعقول في إدراكها بتحسين أو تقبيح، ولاطريق إلى معرفتها إلا من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام، ثم هي مع ذلك كثيرةٌ جدا لايمكن أن تحصل في يسير من الزمان على ماسبق، تعيَّن عليه لأجل ذلك بعد موت الرسول عليه الصلاة والسلام أن يلازم ورثته الحافظين لما بلَّغ عن الله عز وجل من الأحكام، العارفين بوجوه ذلك، وهم العلماء العاملون، فلهذا قال المؤلف رضي الله تعالى عنه: (فلازم العلماء العاملين به) أي بالعلم، وإنما شرط في العلماء العمل لأوجهٍ:

أحدها: أن غير العامل لايُوثق بقوله، إذ لعلَّه يكذب على الله تعالى ورسوله؛ لأن من كان قائده في القول والعمل الهوى لايبالي بما يقول أو يعمل.

---

(1) سورة الحجر: 92. (2) سورة الأحزاب: 8. (3) سورة الطارق: 9.
(4) سورة آل عمران: 30. (5) سورة الزلزلة: 8.

الثاني: أن غير العامل لانصيحة فيه للمسلمين؛ لأنه كثيرا مايُعرض عما يحتاجون إليه يُعلمهم مالا حاجة لهم إليه في الحال؛ لأن تعاطي غيرُ العامل للعلوم كتعاطي أبناء الدنيا للتجارات، فكما أنهم يتركون تعاطي التجر[1] في كل مايكسِد في الحال عند أبناء الدنيا. كذلك غير العامل لايتعاطى من العلوم إلا ماهو نَافق غير كاسد في الحال عند أبناء الدنيا، وإن كان هو النافق المضطر إليه بالنسبة إلى الآخرة.

الثالث أن غير العامل لايتنزل في التعبير لإفهام الضعفاء، بل يتعاطى في غالب أمره التفاصح والتهويل في الواضحات، فضلا عن غيرها، حتى يعميها باصطلاحات وألفاظ غريبة ليُمدح بعلوّ العبارة، والتحدث بدقائق العلوم التي لايفهمها عنه إلا الأفراد، ولئلا تتجاسر عليه العوام وسفَلة الناس، إلى غير ذلك من أغراضه الفاسدة.

الرابع: أن غير العامل لابركة في علمه وتعليمه، لأنه يُبرزُ علمَه – وإن كان حقا – مكسوا بكسوة خبائث قلبِه، مُجاجًا مُظلِما لانور له، بحيث تمجه الأسماع. ولاتسيغه الطباع، فهو كامرأة فائقة الجمال إلا أنها حمقاء، فهي لأجل حمقها تكسو ذاتها ووجهها وجمالها من عذراتها وبولها، وسائر الخبائث التي تَجِدُ هَاما يُوجب نفرة الطباع والأعين عنها، أكثر من نفرتها عن المراحيض ونحوها، والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه، والذي خبث لايخرج إلا نكدا. وفي الحديث ‹مثل مابعثني الله به من الهُدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضا ...›[2] الحديث.

الخامس: أن غير العامل على تقدير أن يُصلح الناسَ بأقواله فهو يفسدهم أضعافا مضاعفة بأعماله؛ لأن إذعان النفس للعمل وسرقة الطبع له أكثر بكثير من الإذعان للقول، والعالم العامل على الضد من هذه الأوجه الخمسة.

السادس: أن غير العامل لايُعلِّمُ منه إلا اللسان. والعامل يُعلِم منه اللسانُ، واللحظُ، والأطراق، وسائر الأركان، بل يؤخذ العلم حتى من ثيابه، ومسكنه،

---

(1) في ب: التجرة. (2) متفق عليه.

وخادمه، ودابته، وكل ما أضيف إليه في حضوره وغيبته، فهو وإن كان بحسب الظاهر معلّمٌ واحدٌ، ففيه على الحقيقة أعداد كثيرة من المعلمين، يفيد كل واحد منها ما لا يفيده الآخر، وتُكرر للمتعلّم معلومه وتؤكده وتأمرُه وتَنْهاه، وتؤدبه آدابا يقصر عنها التعبير بمَدَاه. فيثلج منه الصدر وينشرح لعدم رؤية التنافي بين القول والفعل، ويزول عنه كل أشكال يعتريه في أقوال اللسان، لرؤية مدلولاتها في جوارح العَالِم العامل، وفي تصرفاته المتصلة والمنفصلة، ولاخفاء أن الخبر ليس كالعيان. ولهذا قيل إن الولي ما إذا رأيته ذكرت الله؛ لأنه لاتقع رؤيتُك منه إلا على مذكر بالله، سايق بدلالة الحال والمقال إلى عظيم رضاه، وإذا كان العالم العامل تتضمن صحبتُه هذه المصالح النفيسة وغيرها مما لايقدر على حصره، وجب على المؤمن المحتاج للتّعلم أن يبحث عليه غاية البحث، وإذا وجده فقد اتصل بمناه. فليشدَّ يده عليه، ولايتخطاه إلى غيره، وكيف تتخطّى معادن الذهب الإبريز إلى معادن الرصاص والنحاس، ونحوهما. اللهم إلا أن لايجد المتعلم عالما عَاملًا إذ لعلّه كالمتعذر أو المتعسر في زماننا، فقد اضطر حينئذٍ إلى أخذ العلم من غيره، فلينظر الأمثل فالأمثل، فإن لم يجده أخذَ العلم عمّن عرفه أو شيئا منه، وإن لم يكن عاملًا، وتحرزَ غاية جهده من مخالطته في غير وقت أخذ العلم خوفا على طبعه ونفسه من السرقة للشر، والاحتقار للأمر والنهي، وتضرَّع إلى الله تعالى خاليًا، في أن يطوي له المسافة في التعليم من مثل هؤلاء، ليتمكن من الهروب والعزلة بنفسه.

ولعموم الانتفاع بالعالم العامل حضّ المؤلف رضي الله تعالى عنه على ملازمته بقوله: (فلازم العلماء العاملين به، واسلك طريقهم) أي لازمهم لتتعلم العلوم من أقوالهم وأعمالهم واسلك في أعمالك طريقهم في تصرفاتهم وأفعالهم. وقوله: «وإن جهلت سل» يعني وإن جهلت مع ملازمتهم أمرًا لم يفدك بمعرفته أقوالهم، ولا أعمالهم، فسلهم عنه يفيدوك معرفته، وبالله تعالى التوفيق. لارب غيره ولاخير إلّا خيرُه.

308 - وَثِقْ بِمولاكَ لاتَبغِي به بَدَلًا فَمَا عَنِ اللّهِ جَلَّ اللّهُ مِنْ بَدَلِ

309 - واضرَعْ إليْه بصِدْقٍ فهو ذُو كَرَمٍ هَذَا السَّبِيلُ إليهِ أقربُ السُّبُلِ

ش – لما أمر الشيخ بملازمة العلماء العاملين واتباع سننهم في الأقوال والأفعال، وكان ذلك مظنة الثقة به، والاعتماد عليه، نبه هنا على أن الظفر بذلك ابتداء، والانتفاع به انتهاء، موقوف على إرادته تعالى وخلقِه، إذ لاشريك معه تعالى في فعلٍ من الأفعال على ماعرفتَ فيما سبق، فوجب إذًا أن لايثق المؤمن بشيء من علمه ولا عمله ولامشائخه، وإنْ عظّمَهَا، ووقف عندها بحسب الظاهر أدبًا وامتثالا، ولايكون اعتماده أبدًا في قلبه إلّا على مولاه تبارك وتعالى، فهو القادرُ على أن يُبدِّلَ في لحظةِ العلومَ كلها جهالات، والأنوارَ كلها ظلمات، والأعمال الصالحات سيّآت، وهذا يوجب المؤمن أن لايفارق شدة الخوف والافتقار إلى مولاه جلّ وعلا، وإن بلغ غاية المُنَى في صالح القول والعمل، ولاييأس من رحمة المولى تبارك وتعالى وتَشديدِه، وإن بلغ الغاية في الانحطاط في مهاول الزلل.

وبالجملة فمن عرف بما سبَق عجز الكائنات جملة وتفصيلا عن إيجاد أثر مّا من المنافع والمضار أو غيرهما، لم يتعلق قلبه على سبيل الاعتماد بشيء منها دنيويًّا كان أو أخرويا، وكان ملازما لمقام الاضطرار في جميع حالاته إلى مولاه المنفرد بالملك والتدبير بلا واسطة تبارك وتعالى، وإنما أمر الشيخ بما ذكر في هذين البيتين بعد ما أمر بملازمة العلماء العاملين: إشارة إلى أنه لابد للمؤمن من الجمع في كل أحواله بين الحقيقة والشريعة، فأمره أولا بملازمة العلماء العاملين، وسلوك طريقهم في العمل من باب التمسك بالشّريعة الإسلامية في ملازمة الوقوف مع أبواب الله تعالى التي أجرى العادة بمحض اختياره، وعظيم فضيله أن يخلق عندها بلا واسطة ماشاء من المنافع ويدفع عندها ماشاء من المضار، وأمره بعد ذلك بالثقة به تعالى، والاعتماد عليه وحده دون ماسواه، من عمل صالح أو غيره. من باب التمسك بالحقيقة الإيمانية المقتضية مدِّيد الضراعَة مع الوقوف عند الأبواب الشرعية، أو العادية إلى المولى تبارك وتعالى أن يُنيل الواقف (عندها)[1] مايُرجى منه تعالى عندها شرعا، بحسب وعده أو عادة، إذ تلك الأبواب لا أثر لها ولا لغيرها في أثر مّا البتة، لابحسب العلّة ولابحسب الطبيعة، ولابحسب الاختيار، فالاعتماد عليها

(1) ساقط من ج.

بالقلب في نيل شيء من الأغراض الدنيوية أو[1] الأخروية إشراكٌ بمولانا تبارك وتعالى، كما أنّ رفض تلك الأبواب من الطاعات ونحوها ممّا نصبه الشرع علامة على رجاء فضل الله تعالى لمن مُنّ عليه بتحصيلها، والوقوف عندها زندقةٌ ومعاندةٌ لأحكام الله تعالى، وتكبرٌ على ملازمة الوقوف بأبواب فضله، التي نصبها هو جل وعلا بنفسه على ذلك بمحض اختياره، واعتني بها اعتناءً عظيما، حتى بعث سبحانه وتعالى الرسل الكثيرة لبيانها، وأيدهم بخوارق وأحوال، تزيل كل لبس في معرفة صدقهم فيما بلغوا عنه جل وعلا من ذلك، وأهلك أممًا كثيرة هلاك استئصال بسبب استهزائهم برسله عليهم الصلاة والسلام، ونصبِهم العداوة لهم، ورفضِهم ماجاؤا به من أحكام الله تعالى. وإلى وجوب لزوم هذين المقامين، مقام الشريعة والحقيقة أشارت آية الفاتحة، وهي قوله تعالى على سبيل التعلم للمكلفين ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهدِنَا﴾[2] إلى آخر السورة. فقوله ﴿إياكَ نعبد﴾ تَمسّكٌ بالشريعة ظاهرًا. قوله ﴿وإياكَ نستَعِينُ﴾ إلى أخر السورة تمسيك بالحقيقة باطنا.

قوله:«فما عن الله جل الله من بدل»، يعني ليس عن الله عوض في إزالة غرض مّا من الأغراض الدنيوية أو الأخروية، حتى يستغني به عن مولانا جل وعلا.

قوله: «واضرع اله بصدق»، يعني لازم السؤال منه بِذُلٍّ ومسكنة، وهذا معنى الضراعة، ومعنى الصدق الوقوف مع ماحده الشرع قولا وعملا واعتقادًا، مع عدم ملاحظة عمل من الأعمال، أو سبب من الأسباب في إنالة المطلوب، حتى عَيْن ضراعته، وصدقِه إذ لا أثر لهما كغيرهما في أثرٍ مّا البتة، وإنما يقف المُكلَّف معهما ومع سائر الأعمال الصالحة التي حدها الشرع أدبًا وامتثالا، لا اعتمادًا عليها واتكالا، فيكون حاله في شدة الافتقار، والاضطرار، والذلة، والمسكنة، مع ملازمة الأعمال الصالحات، والضراعة إلى الله تعالى، والصدق كحاله لولم يتصف بشيء من هذه الأسباب الشرعية أصلًا.

---

(1) في ج والأخروية.

(2) سورة الفاتحة.

قوله: «هذا السبيل إليه أقرب السبل»، يعني هذا الطريق وهو التقيّد بقيود الشرع ظاهرًا وباطنا مع عدم الاعتماد بقلبه على شيء من ذلك، بل إنما اعتماده على المولى تبارك وتعالى، هو[1] أقرب الطرق إلى نيل رضاه جل وعلا، والفوز ببلوغ أمنيته منه دنيا وأخرى، وإنما كان هذا الطريق أقرب الطرق إليه تبارك وتعالى، لاعتماد العبد الضعيف الحقير المغمور بالجهل، والعجز، والعيب ظاهرا وباطنا، في قطع مفازة هذا الطريق البعيد المنال، المملوء بكثرة الموانع، والقواطع، والمتالف، ومالايقدر العبد الضعيف أن يحيط به من عوارض وأهوال، على مولاه الغني الكريم، القوي الذي وسِع علمُه وقدرتُه وإرادته مالا نهاية له، ومامن ممكن من الممكنات إلا وقد ذلّ وأذعن وانقاد له، فيصير العبد الضعيف الذليل في هذه المفازة العظيمة المهلكة، باعتماده على مولاه القوي المتين، محمولا فيها من جهته تعالى لاحاملا لنفسه، ولاخفاء أن الضعيف الجاهل إذا اعتمد في قطع مفازة عظيمة متسعة الأرجاء، كثيرة المعاطب والمهالك، على قوته وعلمه تَلف في أوّل مرحلة من مراحلها. أمّا إن سلخ ذلك الضعيف الجاهل من حوله وقوته اللذين علم يقينا أنهما لايغنيانه في شيء من تلك المفازة أدنى غناءٍ، واستند في قطعها إلى جنابِ قوي عليها وعلى غيرها، كريم علام بما ظهر وبطن من أمرها، تذل لهيبته الموانعُ والقواطعُ ولايعارضه في كل مايريده طالع ولا لامع، فما أجدره أن يقطع تلك المسافة المهولة المستطيلة في أقرب زمان، ويرى في غمضةٍ نفسه في أعلى منازل الأمان.

وحاصل الأمر أن كل مطْلب أنت طالبُه بنفسك، أو بحادث من الحوادث مثلك، على سبيل الاعتماد عليه، فلشتَّ تظفَر به ولا عليك يتيسّر، وكل مطلبٍ أنت طالبُه بمولاك المنفرد بالملك وحده، صادقا في الاعتماد عليه فأنت جدير بالفوز به، وليس عليك يتعسر. وبالله تعالى التوفيق.

310 - وقُلْ إلهي يَامَنْ لاشريكَ لَهُ   مَالي سِواكَ عَليكَ اليومَ مُتكَلِ

311 - فَامننْ عليَّ بِتوفيقي وَنيلِ تُقَى   منك الهِدَايَةُ للتَّوفِيق للعَمَلِ

---

(1) في ب، هذا.

ش - هذه مناجاة وضراعة حسنة، تناسب ماسبق من الجمع بين الشريعة والحقيقة. فقوله: «قل» يعني على أي حال كنت، لأن باب الدعاء والضراعة إليه تعالى لاحجر فيها على أحد، صالحا كان أو طالحا، مَرجوًّا نفعها من المؤمن والكافر، وقد وبخ الله تعالى الكفرة على عدم تضرعهم إليه تعالى عند ماجاءهم العذاب، فقال جل من قائل: ﴿فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[1] وقد سأل مولانا جل وعلا الشيطان على ماهو عليه من الكفر والتكبر على أمره تبارك وتعالى. فأجاب دعاءه، قال تعالى: حكاية عنه: ﴿قَالَ انظُرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ﴾[2].

ومن عظيم فضل الدعاء والتضرع إلى المولى تبارك وتعالى أنه ينتفع بهما المؤمن حتى في الآخرة التي انقطع فيها التكليف، وانقطع فيها الانتفاع بكل عمل صالح يستدرك هناك، وتفضل مولانا جل وعلا بقبول الدعاء والتضرع وحدهما هناك من المؤمن، بدليل الخارج من النار في سؤاله وتضرعه لمولانا الكريم تبارك وتعالى أن ينقله إلى الجنة منزلة بعد منزلة، وهو جل وعلا في جميع ذلك يتنزل معه ويلطف به ويجيبه، بل يُذَكّرهُ بطلب مالم يعرفه، ويدل أيضا على الانتفاع بالدعاء والتضرع من المؤمنين في الآخرة قبول مولانا جل وعلا شفاعات الشافعين هناك، وإذا كان الدعاء والتّضرع بهذه المثابة، فعلى العاقل أن يلتزمهما، ولايفارقهما على جميع حالاته.

وقوله: «ياإلهي»، معناه يامالكي ومعبودي بحق، وهو مناسبٌ لمقام الشريعة، والوقوف مع وظائف عباداتها، وعدم تعدي حدودها، وأبوابها المنضبطة على ألسنة الرسل عليهم الصلاة والسلام.

وقوله: «يامن لاشريك له» هو مناسبٌ لمقام الحقيقة، والوقوف بالقلب مع توحيد الله تعالى، وعدم إسناد نعمة أو أَثَرٍ من الآثار جملة وتفصيلا إلى غيره تبارك وتعالى، سواء كان ذلك الغير دنيويا أو أخرويا، كأن يكون عِلمًا أو عملًا أو حالا.

(1) سورة الأنعام: 43. (2) سورة الأعراف: 14 - 15.

وقوله: «مالي سواك» هو ترَقٍّ في مقام الحقيقة من العموم الذي في الأول، إلى الخصوص الذي في هذا، فإن فيه التصريح ببأسه في ذاته خصوصا من كل ماسواه تعالى، ويدخل في لفظ سواك نفسُه، وعلمُه، وعمله، ومقالُهُ، وحاله، حتى سؤاله، وافتقاره، وشدة اضطراره إلى المولى الكريم تبارك وتعالى، كما تدخل سائر الكائنات جملة وتفصيلا. لشمول العجز التام الضروري عن إيصال نفع مّا، أو دفع ضرر مًّا، جميعها على العموم بلا تخصيص ولا استثناء البتة حالا ومالا.

قوله: «فامْنُن عليَّ بتوفيق» يعني تفضَّل عليّ بخلق قدرة لي أكتسب بها فعل الطاعات وأكُفُّ بها نفسي عن الذنوب والسيآت، ومعنى اكتساب هذه الأمور بتلك القدرة مجرد تعلقها بها، واقترانها من غير تأثير لها في أثر مّا البتة على ماسبق بيانه في معنى الكسب، وكون التوفيق عبارة عن خلق قدرة مقارنة للطاعات، هو مذهب إمام الحرمين وجماعة، وقيل هو عبارة عن خلق الله تعالى نفس الطاعة المقارنة للقدرة الحادثة، وهذا القول أظهر؛ لأنّ التوفيق مأخوذ من الوِفاق. فالتوفيق إذًا خلق مايكون العبد به موافقا لما طلب منه الشرع، والموافقة مباشرة إنما تكون بأنفس الطاعات، لابالقدرة عليها، والقول الأول هو أظهر في حمل كلام المؤلف حفظه الله تعالى لسلامته به. من التكرار، فيكون سأل أولا التوفيق وهو خلق القدرة الاكتسابية لفعل المأمورات واجتناب المنهيات، ولمّا لم يكن للقدرة الحادثة تأثير أصلا في شيء من الأفعال، لم يقتصر المؤلف على طلبِها، بل زاد بأن طلب نيل التقى الذي هو نفس فعل المأمورات، واجتناب المنهيات، الذي يدخل فيها الاعتماد على علمه أو عمله أو شيء سوى مولانا تباركَ وتعالى.

فإن قلت: إذا لم يكن للقدرة الحادثة «تأثير أصلا، فلمَ لم يقتصر المؤلف في السؤال على مجرد طلب نيل التقى؟ إذ وجود القدرة»[1] الحادثة وعدمها بالنسبة إليه على حد سواء.

(1) ساقط من ج.

قلت: إنما لم يقتصر على ذلك؛ لأن نيل التقى إنما يعتد به شرعا إذا تعلقت به القدرة الحادثة وقَارنته، وإن لم تؤثر فيه أصْلًا، قال تعالى: ﴿لَهَا مَاكَسَبَتْ وعَلَيْها ما اكْتَسَبَتْ﴾[1]. أما لو خلق التقى في العبد اضطرارا من غير أن تقارنَه قدرة حادثة ، كما يكون عند الموت والمعاينة لم يعتد به، ولم يقبل من صاحبه، قال تعالى: ﴿ولَيْسَتْ التَّوْبةُ للذِينَ يَعْملونَ السيّآت حَتَّى إِذَا حضَرَ أَحَدهُم المَوت قَالَ إنِّي تُبتُ الآنَ﴾[2]، ويحتمل أن يكون المؤلف سلك في معنى التوفيق القول الثاني، وهو خلق أنفس الطاعات، ويكون عطفه نيل تُقى عليه، وإن كان داخلا في الطاعات من عطف الخاص على العام، بناء على أن معنى التقى، التحرز من المنهيات، ويكون خصه بالذكر اعتناء به؛ لأن الكف عن المنهيات لكونها مشتهيات للنفس صعبٌ جدا في غاية الصعوبة، ولهذا نجد النفس تسمح كثيرا بفعل المأمورات، وإن كان نفلا كصدقة أو حج أو جهاد متطوع بها، أو قيام ليل أو نحو ذلك، ممّا يرتكب فيه كبير المشقات. وقلَّ[3] أن تسمح بالكف عن جميع المنهيات أو بعضها من خوض فيما لايعني ونحوه ممّا هو أدنى أوأعلى من كل ماللنفس فيه لذةٌ أو ضربٌ من ضروب الاستراحات، ولهذا من راقب الله تعالى في كفِّه عن كل مانهاه عنه، واقتصر في الأعمال على الفرائض، وماتُكمل به من سننها وفضائلها، فقد بلغ الغاية في الولاية والاجتهاد في الطاعة. وإن قلت صلاتُه وصيامه، وذكره اللساني، وتلاوته للقرآن، وقيامه بالليل. وفي الحديث ‹من أطاع الله فقد ذكره. وإن قلت صلاته وصيامه وتلاوته للقرآن، ومن عصاه فقد نسيه، وإن كثرت صلاته وصيامه وتلاوته للقرآن›[4]. أو كلام يقرُبُ منه، هذا فكأنَّ الداعيَ على هذا يقول يامولاي امنُن علي بتوفيق، وهو خَلْق أَنْفسِ الطاعات المقارنة للقدرة الحادثة، وخصوصًا منها نيل التقى، وهو كَفِّي عن كل ما نهيْتني عنه نهيَ تحريم أوكراهة، فلتجزل حظي منه يا أكرم الأكرمين. وملجأ المضطرين.

---

(1) سورة البقرة: آخر السورة. (2) سورة النساء: 18.

(3) في «أ» قال وهو تصحيف وما أثبت من بقية النسخ.

(4) رواه الطبراني في الكبير.

قوله: «منك الهداية للتوفيق»، هو على حذف مضاف، والهداية هنا بمعنى الإرشاد، والتقدير منك وحدك يامولاي تباركت وتعاليتَ، الإرشادُ إلى أسباب التوفيق وطُرُقها العادية، من ملازمة العلماء العاملين، وتحصيل العلوم النافعة، والسّلوك بتربية الوارثين المُرّبين ونحو ذلك ممّا جرت عادتُه تعالى أن يوفق العبد عندها، وهذا اللفظ من المؤلف أعانه الله تعالى، وإن كان بصورة الخبر، فالمقصود منه اللجأ إلى الله تعالى في إرشاده العبد الضعيف إلى هذه الأسباب، والانتفاع بها، إذ كم من عبدٍ يمسيء ويصبح بين علماءَ عاملين أو أوتادٍ أو أقطاب إلى غير ذلك من أسباب التوفيق عادة، بل وقد يرى بعينيه رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم، ويرى معجزاتهم، بل وقد يرى أشرفَ خلقه وأكرمهم عليه، سبحانه سيدنا ومولانا محمد ﷺ، ثم مع ذلك كله لم ينتفع، ولا نالتْه هداية، لأن يردَ من تلك الموارد العذبة، ومات عطشا، ولاحول ولاقوة إلا (بالله العلي العظيم)[1]. ولقد صدق وأحسن من قال:

فيَا عطشي والماءُ زلالٌ أخوضُه   وياوحشتِي والمؤنسون كثيرُ

والحاصل أن هذه المناجاة الشريفة، والضراعة التي ذكرها المؤلف رضي الله تعالى عنه، قد تضمنت اللجأ إلى المولى تبارك وتعالى في ثلاثة أمور: نفسية جامعة لجميع الأغراض الدينية:

أحدها: الهداية إلى أسباب التوفيق وطرُقه العادية التي تعبدنا الشرع بطلبها، واستمطار فضل الله تعالى عندها، من علومٍ وأحوال وتربية وغيرها.

الثاني: التوفيق وهو أحد القولين خلق الله تعالى للعبد قدرةً اكتسابية تتعلق بنيل تقي؛ لأنها وإن لم يكن لها تأثير البتة، فقد اختار مولانا تبارك وتعالى جعل مقارنتها وتعلقها بالأعمال الصالحات شرطا في الاعتداد بها، فتعيّن لذلك التشوف لها والاعتناء بطلبها.

---

(1) زيادة من ج.

الثالث: إنالة التقى وهو التحفُّظ والتحرُّز من غضب الله تعالى الذي لاطاقة لمخلوق عليه، بفعل ما أمر به تبارك وتعالى، وترك كل مانهي عنه، والأول من هذه المطالب وسيلة للثاني. والثاني وسيلة للثالث. وإنما لم يزد المؤلف رضي الله تعالى عنه في هذه الضراعة سؤال مطلب رابع، وهو المقصود من التقى كالظفر بدخول الجنة، والأمن من العذاب، والفوز برضوان الله تعالى، والتمتع بما لاغاية فوقه من رؤيته تبارك وتعالى، اكتفاءً منه في هذا المطلب الشريف بوعده تعالى الصادق، واهتمامًا أيضا منهُ بالتضرع إلى المولى الكريم جل وعلا أن يمنَّ على العبد الضعيف بالقيام بالوظائف التي كلفه تبارك وتعالى بها. إذ الاقتصارُ على طلب هذا النوع، وعدمُ التطاول وإظهار التشوف إلى ماليس حقا على الله تعالى من الجزاء على الأعمال، وإنما هو محضُ فضل منه تبارك وتعالى، هو أدخل في مقام العبودية، واحتقار النفس وملاحظة قدرها الديني بإظهار الأعراض عن طلب حظوظها العاجلة والآجلة، وهو أنسب لحسن الأدب بترك مايُوهم توقف طاعته تعالى على ثواب مّا، وأدل على أنّ خوف العبد من التقصير فيما كلفه به مولاه جل وعلا لكثرة عيوبه، وترادف موانعه وقواطعه، أنساه شؤون نفسه وشغله ذلك عن كل مطلوب، ولهذا أتى المصنفُ رضي الله تعالى عنه إثر هذا بذكر عيوب النفس التي يتعذر معها النفوذ إلى شيء من الخيرات، إنْ لم يكن للعبد الضعيف الحقير تأييدٌ وحراسةٌ من جهة المولى تبارك وتعالى.

312 - واعلَمْ بأن عُيوبَ النَّفْسِ مُهلِكَةٌ ... أقلُّهَا مَيْلُهـا لـلـعَجـزِ والـكَسَـلِ

313 - وَحالُنا كُلّنا في النّفس واحِدةٌ ... لأنّ عِلّتـهـا أرْبَتْ عـلـى العِـلَـلِ

314 - فنسْأَلُ اللّهَ عَونًا فهو مَلجأُنا ... على نُفُوسٍ قَسَتْ للخَيْرِ لم تَمِلِ

ش - لاشك أن عيوبَ النفس وإن كثرت فمرجعها إلى ثلاثة أنواع:

الأول: أن تحول بين العبد وبين العملِ بما كُلف به، إمَّا تشاغلا بالأضداد من المعاصي والشهوات. وإمّا عجزا أو تكاسُلًا ونفورًا عما اشتملت عليه التكاليفُ من المشقات، وميلا إلى جانب الدعة، وركوب متون الراحات.

الثاني: إذا غلب العبد النفس ودخل بها العمل المكلف به طوعا أو كرها مزجت له ذلك العمل الطيب من سمومها القاتلة «أو المعيبة»[1]. مايمنع ذلك العمل الصّالح من الصحة أو القبول، وربما يهلك به العبد دنيا وأخرى، وينعكس عليه بسبب عيب نفسه ما كان وثق به من الظفر بالمأمول.

الثالث: إذا غلبها العبد حتى أتم العمل الصالح على الوجه الذي طلب منه سالما من العيوب، حاولتْ عليه بعد ذلك بتعظيم ذلك العمل في عينه حتى يعجب به أو ينسبه إلى حوله وقوتّه، أو يتكبر لسببه على من لم يتصف به. أو تُنْسِيه رؤيةُ نفسه فيه مايجب عليه من شكر الله تعالى عليه، أو يستطيل بسببه لسانُه أو قلبُه على غيره بإذاية له، بغيْبَةٍ أو نميمةٍ أو سوء ظن، أو حضور لذلك من غير نكير منه، بحيث ينتقل بمظلمة واحدة منها جميعُ أعماله في عمره إنْ قُدر قبولها إلى ميزان حسنات غيره، فكيف بالكثير من تلك الإذايات والمظالم مع قلة العمل المقبُول منه، أو عدمه أصلا، أو يُحبُّ أن يعظمه الناس ويخدموه على ذلك العمل، ويرى لنفسه حقا عليهم بسببه، أو يدلي به على الله تبارك وتعالى فيطلب منه خوارق العادات التي يمن بها على خاصّة أوليائه، ويظن لحمقه أنه دخل بسبب عمله[2] في وسطهم، وأن له سبب ذلك استحقاقا على الله تعالى في إنالة مايتمناه عليه، إلى غير ذلك من عظائم الخبائث، وكبائر أمراض القلوب، والجوارح، التي لاتبقي ولاتذر، وكل واحد من هذه الأنواع الثلاثة قد اشتمل على جزئيات لايمكن استيفاؤها، وإذا كان العبد الضعيف الجاهل مغمورا من جميع جهاته بهذه المعائب والآفات، التي خرجت عن حد الحصر في الكثرة، ويخفى أكثرُها على العقل إلّا بإرشاد الله تعالى، ثم يُضم إلى ذلك إحاطة شياطين الجن والإنس به، المزينين له كل قبيح، حتى يستخف شأنه الشاغلين له عن جميع مراشده، حتى تتعذرَ عليه أو تثقل في نفسها أو يجعلها أصلا، فأنّى للعبد الضعيف الحقير الجاهل العاجز بالنجاة من هذه المضائق إلا بعون عزيز من المولى العظيم، الملك القاهر لجميع الخلائق، إذ

---

(1) في ب «والمعيبة» بسقوط الألف في: «أو». (2) في ب علمه.

منه جل وعلا مبدؤها وإليه وحده مرجعها، لاشَريك له تبارك وتعالى، فلا حيلة إذًا للعبد الضعيف إلا بترك الحيلة، وإلقاء النفس وجميع الأغراض تضرُّعًا وابتهالا، بين يدي خالقها ومدبّر أمرها، رب العالمين تبارك وتعالى. فلهذا لجأ المؤلف رضي الله تعالى عنه، لمّا ذكر كثرة هذه الآفات واستشعر العجزَ عن مقاومتها، إلى المولى تبارك وتعالى وحده. فقال:«فنسأل الله عونا» إلى آخره.

وقوله: «على نفوس قست»، يعني لم تَلِن ولم تنزعج غاية الانزعاج لاجابة نداء الحقّ وتتفطر عند سماع أمر خالقها مَلِك الأملاك، وسماع نهيه وتحذيره ووعده ووعيده وتقريبه وتبعيده، بل بقيت هي لحُمقها الذي أَعْيَى الأطباءَ علاجُه على راحتها وتأنيها، كأن المقصود بتلك الأوامر والنواهي سواها، وكأن تلك العظائم والأهوال المستقبلة أمِنت هي منها، بحيث لاتراها ولاتغشاها، فياعجبًا لنفس تتطاير، ولاتملك صبرا على ماهو أدنى من نخسِ الإبَر، وتسمَح بإعطاء الدنيا والآخرة - وبكل شهوة من الشهوات - فداءً من أدنى ألم يصيبها ثم مع ذلك جاءت لهذا الأمر العظيم الذي لايستطاع وصفُه، فكيف بمباشرته وذوقه؟ فتحامقت وتصاممت وتكاسلت وتجاهلت وتماوتت، كأنّ الإدراك منها قد سُلب، وكأنَّ لها قدرةً على أنْ تصبر لمباشرة أدنى هول من تلك الأهوال، التي عن قريب ستراها وترد عليها. وتعرف حينئذٍ أن أدنى هول من أهوال الموت، ومابعده تضمحل فيه جميع أهوال الدنيا وآلامها، وأنواع عذابها. وقد حكى سُبحانه وتعالى عمّا هو أجلد منها وأقوى شدة الخوف من هذا الأمر والتضرع لأجله، فقال جل من قائل: **﴿لو أنزلنا هَذا القُرآنَ علَى جَبَلٍ لَرأَيْتَهُ خاشِعًا مُتَصدِّعًا من خشْيَةِ اللّهِ﴾**[1]. وقال تعالى: **﴿ثم قَسَتْ قُلُوبُكم من بَعْدِ ذَلِك فَهِيَ كالْحِجَارةِ أو أشدُّ قسْوةً وإنَّ من الحِجارة لما يَتَفَجَّرُ منهُ الأنهارُ﴾**[2]. وقال جل وعلا: **﴿إنّا عَرَضْنَا الأمانَةَ عَلَى السَّمَواتِ والأرضِ والجِبَالِ فأبَيْنَ أنْ يَحْمِلْنَها وأشْفَقْنَ مِنْها﴾**[3]، فهذا كله يدل على أن السعادة والشقاء أمران حَكَم بهما مولانا جل وعلا في الأزل لايتبدَّلَانِ، ونصب عليهما أمارات لابد من وقوعها. «ومن يضلل الله تعالى فلا هادي له».

---

(1) سورة الحشر: 21. (2) سورة البقرة: 74. (3) سورة الأحزاب: 72.

وقوله: «للخير لم تمل»، هو بيان لما انتجتْه قسوة النفس، يعني أن النفس لأجل قسوتها لم تمل للخير ميلا يقتضي النهوض لفعل الطاعات، وترك المنهيّات على الوجه الذي طلب منها.

قوله: «أقلها ميلها للعجز والكسل»، هو على حذف مضافين أي أقل عيوبها ميلها لإجابة أو مطاوعة داعي العجز والكسل، والمراد بالعجز هنا، التثاقل عن الأمر المكلف به مع القدرة عليه، لعذر من مرض ونحوه، والكَسَلُ، التثاقل عنه لغير عذر أصلا، بل لمجرد طلب الراحة ونحوها، ولاشك أن هذا العيب إذا عظُم من صاحبه واستمرَّ، آل به إلى إهمال واجبات، وتعاطي محرّمات، وربما «يوري»[1] أنه ممّن يرخصُ له فيها لاضطراره إليها، وهو كاذب قد التبس عليه الكَسل بالضرورة والتعذر، وإنما كان الميل لهذين العارضين من أقل عيوب النفس، لأجل غلبة أصل هذين العارضين للأنفس، حتى قلّ أنْ يسلم منهما أحدٌ إذ لو سلم العبد منهما أصلا لكان لايفترُ عن السعي فيما يقربُه إلى الله عز وجل، ليلا ونهارا، حضرا وسفرا، صحة ومرضا، وتكون عبادتُه حينئذ كعبادة الملائكة عليهم الصلاة والسلام، فيما حكى الله تعالى عنهم فقال: **﴿وَمَن عِندهُ لَا يستكبِرُونَ عَن عِبادته ولايستحْسِرُون يُسبِّحُون اللّيْل والنَّهارِ لايفْتُرُون﴾**[2]. ولاشك أن العَيب الذي هو من طبع البشرية وملازمٌ لها، لايتفطَّنُ له إلا إذا عظم وخرج عن المألوف، فهو من أقل عيوبها.

قوله: «وحالنا كلّنا في النفس واحدة»، يعني أنها واحدة في مطلق عدم السلامة من معايبها وشُرورها، وإلا فمعلوم أن الناس متفاوتون في تلك المعايب وبعض الشر أهون من بعض، وقد قيل حسنات الأبرار سيئات المقربين.

قوله: « لأنّ عِلتها أرْبَت على العلل»، يحتمل أن تكون على حذف الصفة أي علتها زادت على العلَلِ المعروفة أو المشهورة، أو المذكورة في الكتُبِ، ونحو ذلك ممّا يقدر، ولهذا كل عارف تجده يستخرج من معايبها مالا يستخرج غيره، ويتفطّن

---

(1) هكذا في جميع الأصول والصواب «يرى».

(2) سورة الأنبياء: 19 - 20.

لما لا يتفطن له سواه، كل على قدر معرفته وبَحْثِه وتأييده في ذلك، ونبه المؤلف على هذا، لئِلا يثق العاقل بنفسه، ويأمن من جهتها. إذا لم ير فيها العيوب المشهورة العامية. ويحتمل أن يكون أراد المؤلف بعلة النفس العلة المعنوية الدينية المهلكة في الآخرة، وبالعلل التي أربت عليها العِللُ الحسية المهلكة في الدنيا، من الأمراض والأسقام، تكونُ زيادة علل النفس على هذه العلَلِ بحسب الكمّ والكيف.

أما بحسب الكمّ فهي أكثرُ عددًا منها بكثير إذ الأمراض إنما تكون في بعض الأزمنة، وتلك العلل لاتفارق مع كثرتها في كل زمان، وفي كل حركة وسكون، ولمْحَةٍ وخطوة[1] وطرْفة. حضرًا وسفرا، صحة ومرضا.

وأما بحسب الكيف فصفتها من الأضرَار لصَاحبها، والإهلاك له يُربي بأضعاف مضاعفة لاحصر لها على ضرر الأمراض والأسقام، إذًا ضرر الأمراض والأسقام إنما هو دنيوي فقط، والدنيا لاقيمة لها ولاقدر أصلا، فما كدَّر أمرَها لاعِظم له البتة، ثم كل ضرر يصيب منها فبإزائه ثوابٌ عظيم، تفضل به مولانا جل وعلا على من وفَّقه للصبر له، والقيام بحقه في ذلك، وفيه من زيادة التعرف إلى مولانا جل وعلا، والتضرع بين يديه واللجأ بالظاهر والباطن إليه، والتنبُّه لدقائق ألْطافِه، وعظيم قهره، وسجن النفس للتأمل في عظيم جرأتها مع شدة ضعفها، وعدم قدرتها على مقاومة شيء من عذاب اللّه تعالى وإن قل جدا، إلى غير ذلك من الفوائد الكثيرة التي يستفيدها المؤمن بأمراضه، وأسقامه مايُربي على عبادة الثقلين، وأين هذا من مصائب وعيوب النفس وضررها الذي يحول بين العبد وبين رضَا مولاه جل وعلا الذي لايملك الصبر عنه، ولاعوض منه ألبتة، ولاثواب في مصيبته، بل فيها مع ذلك أشد العذاب، وأعظم الحجاب، ولاخفاء أن في رضا مولانا تبارك وتعالى عِوَضًا من كل هالك، ولاعوَض عن رضا مولانا جل وعلا، فقد استبان بهذا أنّ عللَ النفس قد أربت على عِلل الأبدانِ، كَمًّا وكيفًا، ويكون المؤلف رضي الله تعالى عنه أتى بهذا الكلام على هذا الاحتمال، ليُنهض الهمَّة إلى تعرُّفِ عيوب

(1) في ب خطرة.

النفس، والبحث على مداواتها، وحمل النفس على شرب المُرّ من أدويتها، وبذل الأموال وغيرها للظفر بالشفاء منها، وتحمُّل مشاق بعيد الأسفار لِلقاء الأطباء العارفين بها، وبأدويتها أكثر بكثير من نهوضها لمعاناة علل الأبدان، بِمُرّ الأشربة، وبالكي، والقطع، وغير ذلك، وهذا الاحتمال الثاني أظهر في كلام المؤلف. ويدل عليه قوله أوّلًا في عيوب النفس إنها مهلكةٌ، فأراد بعد ذلك أن يبين أن الهلاك الناشئ عنها أعظم بكثير من الهلاك الناشئ عن علل الأبدان، فوجب لذلك أن يعتني العاقل بشأن عيوب نفسه، ويخاف منها أشد وأكثر بكثير من علل بدنه، والله تعالى الهادي وبه التوفيق.

315 - جَاهِدْ بِجِدٍّ عَسَى باللّه تَغلِبُهَا   لِـلّـهِ دَرُّكَ إن جَـاهَـدْتَ مِـن رَجُـلِ

ش - يعني أنه قد تقرر لك بما مضى شدة العداوة بينك وبين نفسك، لأنها أبدا ساعيةٌ بتصرفَاتها الشهوانية وخواطرها الوهمية فيما يظلم قلبَك، ويحول بينك وبين مراشدك، ويوجب هلاكك دنيا وأخرى، وهذا هو نهاية العداوة التي لايرضى بصحبة مَن اتصف بها، بل ولا في التقصير في التحرز منه، إلا من هو مسلوب العقل، فاقد الإدراك، وإذا كان أمر نفسك على هذه الصفة، وجب عليك شرعا، وعقلا، وعرفا، أن لاترضى عنها، ولاتألوا جهدًا في جهادها، وإعدادِ كلِّ قوة تُمكِنُك لدفع مكائدها.

وحقيقة مجاهدة النفس دوام مخالفتها فيما تهواه وتشتهيه، من الحظوظ الظاهرية الجلية، والباطنة الخفية، من الشهوات والإرادات، ودَواعي النفس وأمانيها واختياراتها، إلا مالابُدّ منه من حقوقها طلبا للاستقامة، واستبقاءً وثباتا على المقامات.

وقوله: «بجد»، يعني بتعب واجتهاد والتنكير فيه إمّا للتعظيم أي بجد عظيم أعظم من الجد الذي يكون في جهاد الكفار بأضعاف مضاعفة، بل ذلك الجهاد أعني جهاد الكفار، ومافي معناهم من المبتدعة والمحاربين، لاينتفع به إلا إذا كان معه هذا الجهاد الذي هو جهاد الأنفسِ.

وإما للتنويع أي بنوع من الجد مُباين لغيره، ممّا يكون في سائر أنواع الجهاد، وذلك النوع هو تحمُّل مشاق التكاليف التي لايشوبُها غَرَض للنفس.

قوله: «عسى بالله تغلبها» يعني أنك إن جاهدت نفسك وسلكتَ معها طريق الخلاف لكل ماتدعو إليه بجد عظيم لاتواني فيه ولاتقصير، امتثالاً لأمر الله تعالى، وطلبا لمرضاته، في نصب العداوة، وعظيم المحاربة، مع كل مايعارضُك في إخلاص العبودية له تبارك وتعالى، ويحول بينك وبين شريف رضاه جل وعلا، فإنه يرجى لك من المولى الكريم أن يعينك على نفسك، ويذللها لك، ويكفيك مضرتها ويكشف لك عن طُرُق الهداية إلى مواضع الأمن من مكايدها، قال تعالى: **﴿والذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُم سُبُلَنَا﴾**[1]، وقد حضَّ سبحانه في القرآن على إبلاغ الوُسْعِ في الجهاد لأجله فقال تعالى: **﴿يأيُّها الذِين آمنُوا ارْكَعُوا واسْجُدُوا واعْبُدُوا رَبَّكُم وافْعَلُوا الخَيْرَ لَعَلَّكُم تُفْلِحُون وجَاهِدُوا في اللَّهِ حَقَّ جِهادِهِ﴾**[2].

[ولهذا قالوا إنّ من لم يكن في بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمّةً... قال أبو عثمان المغربي[3]: من ظن أنه يفتح الله عليه بشيء من هذه الطريقة أو يكشف له عن شيء منها بغير لزوم المجاهدة فهو غلط. وقال الأستاذ أبو علي الدقاق: من لم تكن له في بدايته قَوَمَةٌ لم تكن له في نهايته جلسة][4].

قوله: «لله درك إن جاهدت من رجل»، هو كلام يستعمل للتعجب وأصله في التعجب من كثرة دُرِّناقةٍ أو نحوها باللبن، على خلاف المعتاد من نوعها، وأضافوا ذلك إلى الله تعالى، تنبيها على أنه لايقدر على عظائم الأمور الخارجة عن العادة سواه تبارك وتعالى، ثم صار ذلك الكلام يتعجب به في كل مايستغرب، وإنما تعجب المؤلف من الرجل الذي وفق لجهاد نفسه، واعتنائه بشأن عيوبها لنُدُور

---

(1) سورة العنكبوت: 69.

(2) سورة الحج: 77 - 78.

(3) هو سعيد بن سلام أبو عثمان المغربي القيراوني نزيل نيسابور أحد أقطاب الصوفية، توفي سنة 373 هـ، ترجمته في شذرات الذهب (81/3).

(4) مابين المعقفين في رسالة القشيري ص 52 «باب المجاهدة».

وجود مثله، إذ الأكثر من العباد والزهاد - فضلا عن غيرهم - مبتلون بالرضا عن أنفسهم، والمُسالمة لها في عين ماهم فيه من العبادات والزهد، حتى أفسدت النفوس عليهم ماهم فيه، مما ظنوه خيرا وعبادة بإدخال أغراض لها، فيه وشهوات ومعائب جلية وخفية، ولاخفاء أن كل من كانت همتُه كثرة الأعمال والدخول فيها قبل أن يعرف مكايد النفس، ويتطهر من معايبها، كان فساده في أعماله أكثر من صَلاحِهِ، بل لاتزيده تلك الأعمال إلا فسادا واختلالا، أما من كانت همتُهُ - أولا - معرفة معايب نفسه وآفاتها، مادقّ منها وماجل. ثم لمّا عرفها نهض مستعينا بالله تعالى، وممتثلا لأمره جل وعلا إلى جهادها، ومحاولة محو صفاتها الذميمة، واستبدالها بالصفات المرضية المستقيمة، حتى يدخل العمل الصالح، بنفس مهذبة، طيبة، يُرجى خيرها، ويؤمن شرها، فهذا هو الحازم الذي أتى الأمر من بابه، وتمسّك في بلوغ رضوان الله تعالى دنيا وأخرى بأوثق عراه، وأقوى أسبابه، وبالله تعالى التوفيق وهو المستعان لارب غيره.

316 - فَحَظُّهَا غيرُمَا يَعنِيك تَتْركُه بِذَا استَعانَ عَلَيهَا كُلُّ ذي عَمَلِ

ش - لاشك أن أصل المجاهدة وملاكها فطامُ النفس عن المألوفات، وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات، وللنفس صفتان انهماك في الشهوات، وتمنع من الطاعات. فإذا جَمَحتْ عند ركوب الهوى، وجب ردها بلجام التقوى، وإذا «حزنت»[1] عند القيام بالمأمورات، وجب سوقُها على خلاف الهوى، ويجمع هذا عدم مساعدتها على أغراضها، وترك متابعتها على حظوظها، وإلى ذلك أشار المؤلف في هذا البيت، وكأنه قصد أن يبين به كيفية جهاد النفس المأمور به في البيت السابق. وحاصل الأمر في النفس أنها شبيهة في حالها بالكافر الحربي الذي يريد أن تكون كلمة الكفر هي العليا، وكلمة التوحيد هي السفلى، وكذلك النفس تريد أن تكون كلمةُ باطلها من الدعاء للحُظوظ العاجلة المشغلة عن إخلاص

(1) في د حرنت بالراء المهملة وهو أصح.

العبودية لمولانا جل وعلا، والقيام بوظائف تكاليفه على الوجه الذي أمر به هي للعليا، النافذِ أمرها ونهيُها في مُدُن الأجسام، وماتعلق بها بعد أن نزلت بساحة الأبدان، واتصلت بها اتّصالا عَظيمًا لا انفكاك عنه إلا بالموت، فوجب بذلك على كل مؤمن يعظم حرمات الله تعالى أن ينهض كل النهوض بغاية قُواه العلمية والعملية، لجهادها وقتالها، وفي مثل هذا القتال الذي نزل العدوُّ فيه بساحة الأبدان، وهو فرضٌ عَيْن على كل مؤمن، يُسقط استئذان الأبوين وغيرهما، ويجب على المؤمن أن ينوي في هذا الجهاد ماينويه في جهاد الكفار، فينوي فيه امتثال أمر الله تعالى، بأن يجاهد النفس حتى تكون كلمةُ الله تعالى من الأمر بإخلاص العبادة له في الظاهر، والباطن والسّر والعلانية، وعلى كل حال، ورفض كل مايشوش في ذلك، هي العليا النافذة عَمَلًا، وامتثالا، وتعظيما في جميع أجزاء البدنِ الظاهرة والباطنة، وذلك لايكون إلا بقتال النفس حتى تطمئن وتنقاد للحقِّ طوعًا، أو تُغلبَ وتَستسْلم لأداء جزية الاستعانة بها على طاعة الله تعالى، بشرط أن تُنزل بموضع من الذِّلة والهوان، حيث تنالها أحكام الايمان، وتنفُذُ فيها طوعا وكرها، ويكون أداؤها لجزية الاستعانة بها على الطاعة «من»[1] يَدٍ لاتؤخر، ولاتقبل منها عذرٌ ولامماطلة، وهي صاغرة لاتحمد على مابذلت من الاستعانة بها ولايعبأ بها، ولاينظر إلى جهتها في ذلك، ولاتنال بذلك البذل عزا ولاقدرا عند المؤمن أصلا، وإنما يرى المنة في ذلك للمولى الكريم وحده، إذ هو الذي ذلّلهَا لهُ ومكنه من الاستعانة بها، على طاعته طوعًا أو كرها مع شدة شكيمتها وعظيم كفرها، ومعارضتها بهواها وشهواتها أحكامَ الله تعالى، ولايزال المؤمن ينظرها مع هذا نظر عداوة، إذ يعلم أنه لوْ وَجَدت سبيلا إلى خروجها عن هذا الأمر والذلة التي هي فيها، ورجعت إلى وطن أخلاقها الذميمة لأهلكت الحرث والنسل، وبهذا تعرف أنه لايتمكن المؤمن من الاستعانة بالنفس على مايَعْنِيه من طاعة الله تعالى إلا أن يغلبَها وتكون عنده في الذلة وعدم الإجابة إلى حظ من حظوظها بهذه المثابة

---

(1) في ج، ب (عن).

التي ذكرنا. وأمّا من استعان بها على مايعنيه وهي عزيزة عنده، وحظوظها قائمة وأوامِرُها مُطاعة، وشهواتها حية، فإنها تهلكه، ولاينتفع بشيء من أعماله في الغالب، ولِتَوَقُّفِ الاستعانة بها في طاعة الله تعالى على ماذكرنا، قدّم المؤلف رضي الله تعالى عنهُ المعمول للإيذان بالحصر في قوله: «بذا استعان عليها كل ذي عمل» أي بغلبتها وعدم إجابتها إلى حظوظها، استعان على الانتفاع بها كل ذي عمل.

[وفي رسالة القشيري عن ذي النون[1] المصري قال: ما أعز الله تعالى عبدًا بعزٍّ هو أعزُّ له من أن يَدُلَّه على ذل نفسه، وماأذلَّ الله تعالى عبدًا بذلٍ هو أذل له من أن يحجبهُ عن ذل نفسه...

وقال إبراهيم الخوَّاصُ[2]: ماهالني شيءٌ إلا ركبتُه.. وقال محمد بن الفضل[3]: الراحة هي الخلاص من أماني النفس... وقال أبو حفص[4] النفس ظلمة كلها، وسرَاجُها سرها، ونورُ سراجِها التوفيق، فمن لم يصحبه في سره توفيق من ربه كانت ظلمة كله][5] وأراد بسرها مافيها من الإيمان والتوحيد، لكن لاينفعُ ذلك في الخلاص من شرور النفس إلا بتوفيق الله تعالى.

[وقال أبو عثمان: لايرى أحد عيب نفسه وهو يستحسن من نفسه شيئًا، وإنما يرى عيوب نفسه من يتهمها في جميع الأحوال، وقال أبو حفص: ما أسرع هلاك من لايعرف عيبه، فإن المعاصي بَريد الكفر.

وقال أبو سليمان: مااستحسنت من نفسي شيئا[6] فاحتسبتُه][7]. [وقيل إذا أراد الله تعالى أن ينقل العبد من ذل المعصية إلى عزّ الطاعة آنسَه بالوحدة وأغناه

---

(1) ثوبان بن ابراهيم ويدعى ذو النون المصري شيخ الديار المصرية ومن الزهاد المتصوفين توفي سنة 245هـ. ترجمته في الحلية (33/9)، وسير أعلام النبلاء (532/11).

(2) ابراهيم بن أحمد بن اسماعيل أبو اسحاق الخواص، توفي ببلدة جامع الري سنة 291 هـ.

(3) محمد بن الفضل بن عزوان أو عبد الرحمن الضبي، مصنف كتاب الدعاء والزهد، إماما حافظا. وثقة يحي بن معين، توفي سنة 195هـ. ترجمته في شذرات الذهب 344/1.

(4) هو عمر بن مسلمة الحداد «رسالة القشيري ص: 18.

(5) رسالة القشيري ص 54.

(6) في المصدر السابق «عملا».

(7) مابين المعقفين في رسالة القشيري ص 54.

بالقناعة وبَصَّره عيوب نفسه، فمن أعطي ذلك فقد أعطى خير الدنيا والآخرة][1] وبالله تعالى التوفيق.

317 - فَرَاقِبِ اللَّهَ فِي سِرٍّ وفي عَلَنٍ   تَنَلْ مَقَامًا من الإحْسانِ فِيهِ عَلِ

ش – لما حضّ الشيخ على مجاهدة النفس وبيّن أن ذلك الجهاد إنما هو بترك حظوظها، وكان ذلك من أشدّ الأمور وأبعدها، إذ هو أصعب من جهاد الكفار بكثير، لأنّ جهاد الكفار أُمِرَ فيه باذلالهم ومحو كفريّاتهم بكل ما أمكن، ولو بإهلاك ذواتهم وإعدامِها، وجهادُ النفس أمِرَ فيه باذلال النفس ومَحْوِ صِفاتها الذميمة الطبيعية لها بغير إهلاكها وإعدام ذاتها، بل أُمِرَ بالمحافظة على حياتها وجُعِلَ لها حقٌّ يجب أن يُوصَل إليها، ذَكَر في هذا البيت آلة عظيمة يتمكن بها من غلبة النفس وتذليلها ولا يَدَ لها البتة بمقاومتها، وتلك الآلة هي مراقبة المولى تبارك وتعالى في كل حال. وحقيقة المراقبة دوام استحضار المؤمن اطلاع الله تبارك وتعالى على جميع أحواله ظاهرة كانت أو باطنة، كما قال جل من قائل: **﴿ومَاتَكون في شَأن ومَاتَتْلُوا منهُ من قرآن ولَا تَعْمَلُون من عَمَلٍ إلّا كُنّا عَلَيْكُمْ شهُودًا إذْ تُفِيضونَ فيه﴾**[2] ولاخفاء أن لزوم المراقبة يُوجب خمود النفس بالكلية، وحضور القلب ينفي الخواطر وضبط الجوارح والأنفاس، وعدم الغفلة عن حركاته وسكناته، مُصْلِحًا لها بقوة الشوق والمحبة، مُطلِعا على اطلاع الله تعالى على ظاهره وباطنه، أكثر بما لاينحصر من اطلاع من يكون معه على ذلك، خاشعا من عظمة الله تعالى مخبتا من هيبته، متلذِذًا بمشاق الأعمال الظاهرة والباطنة، وفعلها بعِلمٍ ومرأىً ومسمعٍ ممن بيده وحده مُلكُ السموات والأرضين ومابينهما ومافيهما، ومُلكُ الدنيا والآخرة، وجميعُ منافعها ومضارها، لاشريك له ولامدبرَ معه، ولايُرجَى كل خير دنيا وأخرى إلّا منهُ، ولايستدفع كل ضرر فِيهِمَا إلا به، ولارضا إلا رضاه، ولاغضب إلا غضبُهُ، ولا عفوَ إلّا عفوُهُ، ولاعقوبة إلا عقوبتُه، ولاعزيز

(1) المصدر السابق ص 56.
(2) سورة يونس: 61.

دنيا وأخرى إلا مَنْ أعزه، ولاذليل فيهما إلا من أذلّه، ولاقريب إلّا من قرَّبه، ولابعيد إلّا مَنْ بعَّدَه، فلا شك أنّ النفس تكون في هذه الحالة غائبة من جميع حظوظها، متولهة في حضور كمال من تحيّرت العقول في كنه جلاله وجماله، ألا ترى أجناد المُلوك وعبيدهم إذا كانوا يفعلون الأفعال التي يأمُرُ بها الملكُ بين يديه وبمرأى منه ومسمع، وإن كانوا هم محجوبين عن رُؤية المِلِكِ، كيف يتلذذون بمشاق تلك الأفعال بين يديه، وكيف يتنافسون ويتسابقون فيها، إلى نيل محبته ورضاه، بل تجد الواحد منهم يرمي بنفسه للموت، والهلاك بين يدي المَلِك، ولايُعرِّج على نفسه، ولا على مايصيبه من أَلَم ،ولا يتفكر فيما يفارقه من مال، وعز، وأهل، وولد، كل ذلك اسْكَرهُ عنه وغيّبَهُ حُضُورُ هيبةِ الملكِ بقلبه، ولذةُ مشاهدته لأفعاله. وإذا كان هذا في حضور مخلوق عاجز على الحقيقة كل العجز عن مصالح نفسه، وعن مصالح غيره، فكيف يكون الحال فيمن يتصرف في الأعمال بين يدي مَلِكِ المُلوكِ وبمَرْأى منه ومسمعٍ.

[ولهذا قال بعض الصّالحين: من راقب الله تعالى في خواطره عَصَمه الله تعالى في جوارحه. وسُئل أبو الحسين بن هند[1] متى يهُش الراعي غنمه بعصَا الرعاية عن مواقع الهلكة. فقال: إذا علم أن عليه رقيبًا، وقيل: كان ابن عمر رضي الله عنهما في سفر فرأى غُلامًا يرعى غنمًا، فقال: تبيع من هذه الغنم واحدًا، فقال: إنها ليست لي فقال: على سبيل الاختبار - قل لصاحبها إنّ الذئب أخذ منها واحدة، فقال العبد فأين الله تعالى؟ فكان ابن عمر رضي الله تعالى عنهما، يقول بعد ذلك إلى مدة: فأين الله عز وجل؟.

وقال ذو النون: علامةُ المراقبة إيثار ما آثر الله سبحانه، وتعظيمُ ماعظَّم الله تعالى، وتصغير ماصغر الله جل وعلا. وقال النَّصَرَ أباذِيُّ[2]: الرجاء يُحركك إلى الطاعات، والخوف يبعدك من المعاصي. والمراقة تؤديك إلى طرق الحقائق.

(1) أبو الحسين بن هند... لم اقف على ترجمته.

(2) ابراهيم بن محمد بن أحمد أبو القاسم النصر باذى من المتصوفين توفي بمكة سنة 367 هـ. «ترجمته في شذرات الذهب 58/3».

وقال الجريريُّ:[1] أمرُنا هذا مبني على فصلين وهما أن تلزم نفسَك المراقبة لله تعالى ويكون العمل[2] على ظاهرك قائما...

وقال أبو عثمان المغربي: أفضلُ مايُلزمُ الإنسانُ من نفسه في هذه الطريقة المحاسبة والمراقبة وسياسة عمله بالعلم. وقال: أيضا قال لي أبو حفص: إذا جلست للناس فكن واعظا لقلبك ولنفسك، ولايغرنك اجتماعهم عليك، فإنهم يراقبون ظاهرك والله تعالى رقيب على باطنك][3].

[وفي رسالة القشيري في مناقب سهل[4] بن عبد الله التُّسْتُري رضي الله تعالى عنه قال: كنت ابن ثلاث سنين وكنت أقوم بالليل أنظر إلى صلاة خالي محمد بن سُوار[5]، وكان يقوم بالليل فربما كان يقول لي ياسهلُ إذهب فنم فقد شغلت قلبي، وقال لي يوما: ألا تذكر الله الذي خلقَك؟ فقلت: كيف أذكره؟ فقال: قل بقلبك عند تقلبك على فراشك ثلاث مرات من غير أن تُحرك به لسانك اللهُ معي، اللهُ ناظرٌ إليّ، اللهُ شاهدي، فقلتُ ذلك ليالي ثم أعلمتُه، فقال: قلها في كل ليلة سبعَ مرات، فقلتُ ذلك، ثم أعلمته فقال: قُلْها في كل ليلة أحدى عشرة مرة، فوقع في قلبي حلاوةً، فلما كان بعد سنة، قال لي خالي: احفظ ماعلمتُك ودمْ عليه إلى أن تدخل القبر، فإنه ينفعك في الدنيا والآخرة، فلم أزل على ذلك سنين فوجدتُ لذلك حلاوة في سرّي، ثم قال لي خالي يومًا: ياسهل من كان الله تعالى معه وناظرًا إليه وشاهده: أيعصيه؟ إيّاك والمعصية][6].

---

(1) سعيد بن اياس الجريري البصري، من كبار العلماء المحدثين المتصوفين توفي سنة 144 هـ. ترجمته في تهذيب التهذيب 6/4.

(2) في رسالة القشيري ص: 96 «العلم».

(3) ما بين المعقفين في المصدر السابق ص: 96.

(4) سهل بن عبد الله بن يونس التستري، شيخ العارفين وكان من الزهاد توفي سنة 282 هـ. ترجمته في وفيات الاعيان (429/2)، سير أعلام النبلاء (330/13)، الشذرات (182/2)، ورسالة القشيري ص 15.

(5) محمد بن سوار البصري، خال سهل بن عبد الله بن يونس التستري، روى عن ابن عيينة. ترجمته في تهذيب التهذيب 186/9.

(6) الخبر في الأحياء (74/3) ورسالة القشيري ص 15.

وبالجملة فمن أراد أن يسهلَ عليه مشاقُّ الطاعات وتسمَح نفسُه بترك ملاذ الشهوات وإن عظمت، فليلزم مقامَ المراقبة الذي استفاد التصديقَ بعملها ممّا سبق في العقائد.

قوله: «في سرٍّ وفي علنٍ»، يعني لمّا كانت الأعمال على ضربين ظاهرة وباطنة، وكان الكل مستويا في علم الله تعالى وسمعه وبصره، وجب على المؤمن أن يراقب الله تعالى فيما يريد الإقدام عليه، من نوعي أعمال الظاهر والباطن.

قوله: «تنل مقاما من الإحسان فيه علٍ»، من للتبعيض يعني أن المراقبة هي أحد مقامات الإحسان الثلاثة: وهي المراقبة والمشاهدة والمعرفة – ويجمع جميعها قوله: ﷺ في تفسير الإحسان ‹أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك›[1]. ولكل من تلك المقامات شروط، وآداب، وعلامات، وكرامات، وعلل، وتوصيات، ليس هذا موضع ذكرها، وبالله تعالى التوفيق.

318 - وكُنْ حَزينًا كَسِيرَ القَلْبِ ذَا وَجَلٍ   إيَّـاك والـكِـبْـرَ فـيـه أعـظَـمُ الـزَّلَـلِ

319 - من نُطْفة يَعلمُ الانْسَانُ مَبدَأَهُ   وجِـفَـةً آخِـرًا والـبَـطْـنُ مِـنْـهُ مُـلِ

320 - تَرجُو النّجاةَ من المولَى وتَأمَلُها   كـيـفَ الـنـجاةُ وكِبْرُ الـقَـلب لمْ يَزَلِ

ش – هذا أيضا من الآلات العظيمة التي يستعين بها المكلَّف على غلبة النفس وترك حظوظها، وهو التزام مقام الحزن، وهو تألم النفس لما فاتها أو تخشى فواته من حظها من المولى تبارك وتعالى، إذ صاحب الحزن صاحب مصيبة أو مصائب على قدرِ مَا يستحضر في حزنه من العظائم التي تحزن عليها، وشأن النفس أنها تنغمرُ حظوظها وتموتُ شهواتها عند صدمات المصائب، وآلامها أياها، واكتسابُ مقام الحزن هو بالتفكير في أسبابه، ولاشك أن أسباب الحزن متوفرة على العاقل، لأن أحواله منحصرة في الماضي، والحال، والمستقبل، وأين ماتقلَّبَ بنظره في هذه الثلاثة عظمت مصيبته واشتدّ حزنه، لأنه إن نظر فيما مضى وجَده قد ذهب

(1) رواه مسلم «تقدم».

بسبيله بطائفة كبيرة من عمره، لاتخلف أبدا، وقد احتوى على تفريط ومخالفات وخسارات وتباعات، كل واحد منها يتقَطّع عليها القلب حسَرات، ويَعُضُّ على يديه تلهُفًا على الرمْيِ بجوهر الأوقات واللحظات، فيما لاقيمة له، ولابال له، من اللعب، وفيما لايعني، بل منه ماهو سُمٌّ قاتل ذهبت عوارض لذاته وبقيت دواهي عقوباته من الأباطيل والتُّرهات، وإن نَظر إلى الحال وجد أعضاءه ثقيلة غير مجيبة له ولا ناصرة، وهمة رديئة فاترة، وموانع وقواطع متصلة ومنفصلة عائقة عن بلوغ الأمل، بين يديه ماثلة ولا تبرح معه حاضرة. ووجد بضاعات طاعاته فضلا عن معاصيه معيبة كلها مغشوشة لاتصلح للقبول بل هي كاسدة لغشها مطروحة بائرة، وإن نظر إلى المستقبل قوي فيه الخوف من الداهية الدهياء والمصيبة العظمى، وهي أن يسلب جزاء على عمله الخبيث وتنفيذا لِمَا جرى به الحكم الأزليُّ أصل المعرفة والإيمان، ويحق عليه كلمة العذاب باليأس من رحمة الله تعالى، والحلول مع أعدائه الكفرة أبد الآباد في دار الهوان، وفيما لايطاق من غضبه تعالى، والتبعيد عن لطفه والحجب عن التمتُّع بشريف رؤيته وجواره في جنته، وذلك غاية[1] الحرمان، ثم يتأمل العاقل ماهو قادمٌ عليه من قرب من عظائم وأهوال لايُستطاع سماعُها، فكيف بمباشرتها والاتصال بها، وقد روي أن في الآخرة عشر مائة ألف هول، الواحد منها أعظم من أهوال الدنيا عشر مائة ألف مرة، هذا والسير به إلى مباشرة تلك الأهوال سريع حثيثٌ، ولعله في الحال على شفى جرف منْها، وهو لايشعر، هذا مع جهل خاتمته، وانطواء أمر عاقبته، فأنَّى للعاقل وأدنى سُرورٍ أو سُلوَة مع توفر هذه المصائب، وكثرتها وعِظَمِها من غير معرفة. ولااعتقاد ولاظن للخلاص منها. فسبحان المَلِك القهار الذي ثبَّت الأرواح والأبدان، وأضحك وأسرَّ وسلَّى مع العلم اليقيني بهذه العظائم. فقول الشيخ، «وكن حزينا كسير القلب ذا وجل»، يحتمل أن يكون أشار بهذه الثلاثة التي أمر بها إلى أحوال المكلف الثلاثة التي قدّمناها، فيرجع قوله حزينا إلى مامضى؛ لأنه كثيرا مايُستعمل لفظ الحزن

(1) في د في غاية.

للماضي، ويرجع قوله: كسير القلب للحال؛ لأنه كثيرا مايقال انكسر قلب فلان إذا لم يَرَ في نفسه بين أقرانه مايسرُّه. ويرجع قوله: ذا وجل أي ذا خوف للمستقبل، لأن أكثر مايستعمل فيه الخوفُ للمستقبل، وإن كان سببه ماضيا. ويحتمل أن يكون الشيخ استعمل الحزن في الأحوال الثلاثة، ومابعده مثيرٌ للحزن، مُقَوٍّ له، أو هو بيانٌ لفائدته وبعض ثمراته، لاخفاء أن لِمقام الحزن فوائد، وثمرات كثيرة، من أعظمها انغمارُ حظوظ النفوس كما تقدم. ومنها قوة العزم، ونهوض الأعضاء بلا تثاقل للعمل. ومنها اجتماع الفكر والهمّ لإحسان مايتناوله[1] من الأفعال، [ولهذا قال أهل التصوف الحزن يقبض[2] القلب عن التفرق في أودية الغفلة][3].

قال القشيري: [سمعت الأستاذ أبا علي[4] يقول صاحب الحزن يقطع من طريق الله في شهر مالا يقطعه من فقد حزنه في سنين.

وفي الخبر (إن الله تعالى يحِب كل قلب حزين)[5]. وفي التوراة إذا أحبَّ الله تعالى عبدا نصب في قلبه نائحةً، وإذا أبغض عبدًا جعل في قلبه مزمارا، وروي أن الرسول ﷺ كان متواصل الأحزان دائم الفكرة.

وقال بشر[6] بن الحارث: الحزن مَلِكٌ فإذا سكن في موضع لم يرض أن يُساكنه أحدٌ، وقيل القلبُ إذا لم يكن فيه حزنٌ يخربُ، كما أن الدّار إذا لم يكن فيها ساكن تخرُب.

وقال أبو سعيد القرشي[7]، بكاءُ الأحزان يعمي، وبكاء الشوق يعشي البَصَر ولايعمي، قال تعالى: ﴿وابْيَضَّتْ عيناهُ مِنَ الحُزْنِ﴾[8].

(1) في ب «يتناول». (2) في الأصل ج، د «يقبض» بالقاف. (3) النص في رسالة القشيري ص 71.

(4) أبو علي: هو أبو علي الدقاق النسابوري ويسمى الحسن بن علي توفي سنة 412 هـ. ترجمته في النجوم الزاهرة 256/4. والخبر في رسالة القشيري ص 71.

(5) رواه البزار.

(6) بشر بن الحارث بن عبد الرحمن الحافي إمام في الحديث، زاهد أصله من مرو مولده كان سنة 150 هـ توفي سنة 227 هـ ترجمته في وفيات الاعيان 274/1 وسير أعلام النبلاء (469/10) وحلية الأولياء (336/8).

(7) أبو سعيد القرشي. لم أقف على ترجمته. (8) سورة يوسف: 84.

وسمعت رابعة[1] رجلا يقول واحزناه! فقالت: قل واقلةَ حُزناه! لو كنتَ محزونا لم يتهيأ لك أن تتنفس، وقال سفيان بن عيينة: لو أنَّ محزونا بكى في أمة لرَحِمَ اللّهُ تعالى تلك الأمة ببكائه. وكان داوود[2] الطائي الغالب عليه الحزن، وكان يقول بالليل: آلهِي همُّك عطَّل عليَّ الهموم، وحال بيني وبين الرقاد، وكان يقول كيف يتسلى عن الحزن من تتجدَّدُ عليه المصائب في كل وقت، وقيل الحزن يمنع من الطعام والخوف يمنع من الذنوب.

وقال سَري السَقطي: وددت أنّ حزن الناس «كلهم»[3] عليَّ، وتكلم الناس في الحزن فكلهم قالوا إنما الحزن[4] حزن الآخرة، فأمّا حزن الدنيا فغير مَحمُود، إلا أبا عثمان فإنه قال: الحزن بكل وجه فضيلةٌ، وزيادةٌ للمؤمن مالم يكن بسبب معصية؛ لأنه إن لم يوجب تخصيصا فإنه يوجب تمحيصا.

وعن بعض المشائخ أنه كان إذا سافر واحد من أصحابه يقول إن رأيت محزونا فاقرئه مني السلام.

قال القشيري سمعت الأستاذ أبا على يقول كان بعضهم يقول للشمس عند غروبها هل طلعت اليوم على محزون؟ وكان الحسن البصري[5] لايراه أحدٌ إلا ظنه حَديث عهد بمصيبة، وقال وكيع لمّا مات الفضيل: ذهب الحزن اليوم من الأرض. وقال بعضهم: أكثر مايجده المؤمن في صحيفته من الحسنات الهمُّ والحزنُ. وقال الفضيل[6] بن عياض: كان السلف يقولون: إن لكل شيء زكاة، وزكاة العقل

---

(1) رابعة العدوية بنت اسماعيل البصرية أم الخير الشهيرة بالزهد والفضل توفيت سنة 180 هـ ذكره ابن الجوزي، ترجمتها في وفيات الاعيان (285/2).

(2) داود بن نصر أبو سليمان الطائي أحد الأولياء الزهاد توفي سنة 165 هـ. ترجمته في تهذيب التهذيب (203/3)، وفيات الأعيان (259/2).

(3) في رسالة القشيري ص: 71 «القي».

(4) في المصدر السابق يحمد.

(5) زيادة من المصدر السابق.

(6) الفضيل بن عياض المروزي، من العلماء الزهاد، قال فيه ابن المبارك بعد وفاته مابقى على ظهر الأرض أفضل منه. توفي سنة 186 هـ. ترجمته في الشذرات (316/1) وفي وفيات الاعيان: (47/4).

طولُ الحزن. وسئل أبو عثمان الحيري يوما عن الحزن، فقال: الحزين لايتفرغ إلى السؤال عن الحزن فاجتهد في طلب الحزن ثم سل][1].

قوله: «إياك والكبر» إلى آخره، تعرض الشيخ في هذه الأبيات وفيما بعدها لذكر بعض آفات النفس وعيوبها على الخصوص بعد ما أشار لها أوّلا على العموم، وكأنه قصد أن يذكر أمهّات عيوبها وعظائم آفاتها المهلكة دِينًا ودُنْيا.

[قال الغزالي رضي الله تعالى عنه في المنهاج ليست هذه الخصلةُ بمنزلة سائر الخصال التي تقدح في عمَل، وتضر بفرع، إنما تضر بالأصل، وتقدح في الدين والاعتقاد، إذا قويت وغلبت فلاتتدارك. والعياذ بالله تعالى، ثم أقل مايهيج منها على صاحبها أربع آفات.

أحداها: حرمان الحق، وعَمَى القلب عن معرفة آيات الله تعالى، وفَهم أحكام الله سبحانه قال الله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عن آياتِي الذِينَ يتَكَبَّرُون في الأرْضِ بِغيرِ الحقِّ﴾[2] وقال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّه عَلَى كلِّ قَلْبِ مُتكبِرٍ جَبّارٍ﴾[3].

والثانية: المقت والبغض من الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿إنَّهُ لايُحِبُّ المسْتَكبِرِينَ﴾[4]. وروي أن موسى عليه السلام قال: يارب من أبغض خلقك إليك؟ قال: من تكبّر قلبُه، وغَلُظ لسانه، وصفق عينه، وبخلت يده، وساء خُلُقه.

والثالثة: الخزي والنكال، في الدنيا والآخرة. قال حاتم[5] رحمه الله تعالى: أحببت الموت على ثلاثة: على الكبر، والحرص، والخيلاء، فإن المتكبر لايخرجه الله تعالى من الدنيا حتى يريه الهوانَ من أرذَل أهلِه وخُدَّامِه، والحرص لايخرجه الله من الدنيا حتّى يحوجه إلى كسرةٍ أو شربة، ولايجد لها مساغًا، والمختال لايخرجه

---

(1) ما بين المعقفين في المصدر السابق ص: 71 - 72.

(2) سورة الاعراف: 146.

(3) سورة غافر: 35.

(4) سورة النحل: 23.

(5) لعل هو حاتم الاصم قيل حاتم بن عنوان وقيل حاتم بن يوسف أبو عبد الرحمن من العلماء الزاهدين قليل الحديث أصله من بلخ توفي سنة 237 هـ ترجمته في وفيات الأعيان (26/2)، شذرات الذهب 87/2.

الله عز وجل من الدنيا حتى يمرغه ببوله وقذره؛ وقيل: من تكبر بغير حق أو رثه الله ذُلّا بحق.

والرابعة: النار والعذاب في العقبى، على ماروي أن الله تعالى يقول «الكبرياء ردائي والعظمة إزاري، فمن نازعني في واحد منها أدخلته نار جهنم»[1]. والمعنى أن العظمة والكبرياء من الصفات التي تختص بي فلا تنبغي لأحد غيري؛ كما أن رداء الإنسان وإزاره يختص به، لايُشارك فيه، وإنّ خصلةً تُفوِتُك معرفة الحق، وفَهم آيات الله تعالى وأحكامه الذي هو أصل الأمر كله، ثم تُثمِر لك المقت من الله عزّ وجل، والخزي في الدنيا والنار في الآخرة، لايسع لعاقِل أن يغفل عن نفسه، فلا يصلحها بإزالتها بالحذر والتحرز ولاستعاذة بالله عز وجل من ذلك انتهى[2].

قلت: وحقيقة الكبر رؤية شفوف للنفس على شيء من مخلوقات الله تعالى ولو كلبا أو عذرة ونحوهما، ولهذا قالوا: كل من لم يقبل الحق من الشريف والدنئ أوْرأَى في الناس شرا منه، فهو متكبر قطعا، ومن سمع كلمة حق لاتوافق هواه فقد ردّ على الله عز وجل، ثم إنْ تواضع ورأَى أنه قد تواضع فهو متكبر، إذ رؤية التواضع دليل على رؤية الشفوف للنفس، لكنه نزل في زعمه عن مقامه الأعلى. [قال الفضيل بن عياض من رأى لنفسه قيمة فليس له في التواضع نصيب، وسئل عن التواضع فقال: يخضع للحق، وينقاد له، ويقبله مِمَّن قاله، وقيل لأبي يزيد متى يكون الرجل متواضعا؟ قال إذا لم يَرَ لنفسه مقامًا ولاحالا، ولايرى أن في الخلق من هو أشر منه][3].

وفي الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: (لايدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر، ولايدخل النار من في قلبه مثقال ذرة من إيمان، فقال رجل يارسول الله إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة، فقال إن الله جميل يحب الجمال.

---

(1) رواه البخاري ومسلم. أبو داود عن أبي هريرة.
(2) ما بين المعقفين في المنهاج للغزالي ص: 155 - 156.

الكبر بطر الحق وغمط الناس)[1]. بطر الحق اخفاؤه، وغمط الناس احتقارهم. وقوله عليه الصلاة والسلام: ‹لايدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر›. يحتمل أن يكون أراد الكبر عن الإيمان بدليل آخر الحديث، ويحتمل أن يكون أراد أنه لايدخلها مع السابقين، بل حتى يذله الله تعالى بأهوال الموقف، وكونه فيه كالذر وينفذ الوعيد، ويكون آخر الحديث أشار إلى أنه وإن نفذ فيه الوعيد فلابد له من الجنة إن مات ومعه أصل الإيمان، فيكون أول الحديث يرد على المرجئة، وآخر الحديث يرد على الخوارج والمعتزلة. ويحتمل أن يكون المراد التحذير من الكبر وأنه يخاف على صاحبه من سوء الخاتمة، وسلب أصل الإيمان عند الموت، فلا يدخل الجنة أصلا، إذ لايدخلها إلا من معه أصل الإيمان، كما أشار إليه آخر الحديث.

واعلم أن الكبر أصلٌ خبيثٌ في النفس تنشأ عنه خبائث كثيرة، يتعذر هنا استفاؤها من جملتها الغضَب، ونتائجه من سفك الدماء، والغصْب، والسَّلبُ ونحوهما، ومنها الحسد، والغيبة، والرياء، والسمعة، وحب الجاه، والمنزلة، والتعنيف عند الموعظة، وإظهار الشماتة والفضيحة في قالب النصيحة، وعدم الإنصاف من نفسه، وثقل المؤونة على كل من لقيه أو جالسه أو احتاج إليه في أمر من الأمور، لأنه يطلب لكِبره كلَامًا خاصا، وسلامًا خاصا، ومجلسا خاصا، وطعامًا خاصًا، وفراشا خاصا، فلا أثقل من المتكبر على النفوس، ولا أمقتَ منه ولاأحقر منه، ولا أذل في قلوب الخلق، كما أن المتواضع على الضدِّ منه في جميع ذلك.

وروى أبو سعيد الخُدْريّ أن النبي ﷺ [كان يعلف البعير ويقمُّ[2] البيت ويخصف النَّعل ويرقع الثوب ويحلب الشاة، ويأكل مع الخادم، ويطحن معه إذا أعيَى، وكان لايمنعه الحياء أن يحمل بضاعته من السوق إلى أهله، وكان يصافح الغني والفقير، ويسلم مبتدئا ولايحقر مادعي إليه ولو إلى حشف التمر، وكان هين المؤنة، ليّن الخُلُقِ كريم الطبيعة، جميل المعاشرة، طلقَ الوجه بَسَّاما من غير ضحك،

(1) رواه مسلم «إيمان» بلفظ قريب. (2) يقم البيت: يكنسه.

محزونا من غير عبوسة، متواضعا من غير مذلة، جوادا من غير سرف، رقيق القلب، رحيما بكل مسلم، لم يتجشّ قط من شِبع ولم يَمُدَّ يده إلى الطمع.

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ (يعود المريض ويشيع الجنائز ويجيب دعوة المملوك ويركب الحمار!)[1] وكان يوم بني قريظة والنضير (يوم خيبر)[2] على حمار مخطوم برسن من ليف عليه إكاف من ليف.

وعن عروة بن الزبير رضي الله تعالى عنه قال: رأيتُ عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وعلى عاتقه قربة ماء، فقلت يا أمير المؤمنين لاينبغي لك هذا، فقال: لمّا أتاني الوفود سامعين مطعين، دخلت نفسي نخوةٌ فأحببت أن أكسرها. ومضى بالقربة إلى حجرة امرأة من الأنصار فافرغها في إنائها «ورئى أبو هريرة وهو أمير المدينة يمشي فيها وعلى ظهره حزمة حطب»[3]. وروي أنه تشاجر أبو ذر وبلال رضي الله عنهما فعيّر أبو ذر بلالا بالسواد فشكاه إلى رسول الله ﷺ فقال ‹ياأبا ذر إنك أمرؤ فيك جاهلية، ماعلمت أنه بقي فيك من كبر الجاهلية شيء،›[4] أو كما قال ﷺ، فألقى أبو ذر نفسه على الأرض وحلف أن لايرفع رأسه حتى يطأ بلال خده بقدميه، فلم يرفع حتى فعل بلال ذلك رضي الله تعالى عنهما.

وقال إبراهيم بن أدهم[5]: ماسررتُ في إسلامي إلا ثلاث مرات، كنت في سفينة وفيها رجل مضحكٌ يقول كنا نأخذ العلج في بلاد الترك هكذا، ويأخذ بشعر رأسي ويهزني، فسرني ذلك، لأنه لم يكن في تلك السفينة رجل أحقر في عينه مني، والأخرى كنت عليلا في مسجد فدخل المؤذن وقال لي: أخرج، فلم أطق الخروج، وأخذ برجلي وجرني إلى الخارج.

---

(1) في الأصل ويركب الحمار ويجيب دعوة العبد. وما أثبت من سنن ابن ماجة «الزهد».

(2) مابين القوسين زيادة من ب.

(3) مابين القوسين ساقط من «أ».

(4) رواه البخاري بلفظ ... يا ابا ذر اعيرته بامه؟ انك امرؤ فيك جاهلية.

(5) ابراهيم بن أدهم بن منصور بن زيد أبو اسحاق تميمي من بلخ، الامام القدوة الزاهد روى عن مالك بن دينار، وثقة النسائي وبلغ درجة الإجتهاد، مولده في حدود 100 هـ وتوفي سنة 162 هـ. ترجمته في شذرات الذهب، وتهذيب التهذيب 88/1. وفات الوفيات (13/1 - 14)

والثالثة: كنت بالشام وعليّ فروٌ فنظرت فيه فلم أميِّز بين شعره وبين القمل لكثرته فسرني ذلك. وفي حكاية أخرى عنه. ماسررت بشيء كسروري يوما كنت جالسا فجاء إنسان وبال عليَّ. وقيل مشى عبد الله بن محمد بن واسع[1] مشيًا لايجمل[2] فقال له أبوه رضي الله تعالى عنه، أتدري بكم اشتريت أمك؟ بثلاث مائة درهم، وأبوك لا أكثر الله في المسلمين مثله «أبا»[3] وأنت تمشي هذه المشية.

وقال الفضيل بن عياض لشعيب[4] بن حرب وهو في الطواف، يا أبا صالح إن كنت تظن أنه شهد الموسم شر مني ومنك فبئس ماظننت.

وعن سفيان الثوري[5] رضي الله تعالى عنه أنه قال: أعز الخلق خمسة أنفس: عالم زاهد. وفقيه صوفي، وغني متواضع، وفقير شاكر. وشريف سني.

وقال يحي[6] بن معاذ: التواضع حسن في كل أحد، لكنه في الأغنياء أحسن، والتكبر سمج في كل أحد، لكنه في الفقراء أسمج.

وقال الشبلي[7]: ذُلّي عَطل ذل اليهود. وقال أبو سليمان: من رأى لنفسه قيمة لم يذق حلاوة الخدمة][8]. [وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من التواضع أن يشرب الرجل من سؤر أخيه][9].

---

(1) عبد الله بن محمد بن واسع «وفي ج عبد الرحمن بن محمد بن واسع». لم أقف على ترجمته.

(2) في الأصل ب تصحيح في الهامش (لايحمد).

(3) زيادة من رسالة القشيري.

(4) شعيب بن حرب المدائني أبو صالح البغدادي تنزيل مكة روى عن عكرمة وحدث عنه أحمد بن حنبل توفي سنة 197 هـ، ترجمته في وفيات الأعيان (470/2) وتهذيب التهذيب (350/4).

(5) سفيان بن سعيد بن مسروق «الثوري من الحفاظ الزهاد محدث ثقة توفي سنة 216 هـ. ترجمته في وفيات الاعيان (386/2). الفهرست: 225.

(6) يحي بن معاذ الرازي أبو زكريا واعظ زمانه توفي في تيسابور سنة 258 هـ. ترجمته في وفيات الأعيان (156/6)، والشذرات (138/2).

(7) دولف بن جحدر وقيل جعفرا أبو بكر المعروف بالشبلي وكان من النساك صحب الجنيد. وكان جليل القدر مالكي المذهب توفي سنة 334 هـ ببغداد عن عمر يبلغ 87 سنة، ترجمته في النجوم الزاهرة (289/3) ووفيات الاعيان (273/2).

(8) مابين المعقفين في رسالة القشيري ص: (74 - 75 - 76 - 77) بتصرف.

(9) النص في رسالة القشيري ص: 76.

قوله: «من نطفة يعلم الإنسان مبدأه»، هذا دواء ذكره الشيخ لعلة الكِبْر، وهو دواء عادي صحيح، ودوَاؤهُ الشرعي ذِكر عقوبة الله تعالى لصاحب الكبر، ومقته له، وحرمانه من كل خير دنيا وأخرى على ماتقدم بيانه، ودواؤه العقلي علمُه بأن الممكنات كلها على حد السواء مايقبله أدناها من الأعراض يقبله أعلاها، لافضل لشيء منها (على)[1] غيره بحسب ذاته، وإنما مولانا جل وعلا يفضل ماشاء بما شاء من غير استحقاق شيء لما منَّ[2] عليه من الفضل، ثم هو سبحانه قادرٌ على أن ينقل الأدنى إلى منزلة الأعلى، والأعلى إلى منزلة الأدنى، كما هو واقع كثيرا بالمشاهدة، فكم مؤمن أصبح كافرا. وكم كافرٍ أصبح مؤمنا، وكم عزيز أصبح ذليلا، وكم ذليل أصبح عزيزا، وكم غني أصبح فقيرا، وكم فقير أصبح غنيا، وكم كاسٍ أصبح عاريا، وكم عار أصبح كاسيا، وكم جميل أصبح ذميما، بمرض أوْ نحوه، كم ذميم أصبح جميلا، وكم مضيء أصبح مظلما كالآفاق والجوّ بالليل، وكم مظلم أصبح مضيئا إلى غير ذلك مما لاينحصر، فالكِبْر إذًا رَدَاءَةٌ في العقل يشهد بها العقل المستقيم، والشرع والعادة، ولهذا قالوا لايوجد عاقل لاقبل الشرع ولابعدَهُ متكبرا.

فإن قلتَ: إذا كان الواجب أن لايرى العبد شفوفا لنفسه، ولو على الكافر والكلب والعذرة، بل لايرى شرًا منه، فهذا وإن حصَّل مقام التواضع والخلاص من آفة الكبر كما ذكرتم، فقد وقع بسببه في آفة عظيمة، هي من أكبر الآفات وأرذلها، وهي كفران النعم بعدم رؤيتها، والشكر عليها وقد قال الله تعالى: ﴿يابَنِي إِسْرائيلَ اذْكُرُوا نِعمتِيَ الَّتِي أَنْعمتُ عَلَيْكُمْ وإنِّي فَضَّلْتُكم عَلَى العَالَمِينَ﴾[3] فقد حافظ المتواضع على الخلاص من آفة فوقع في مثلها، أو ماهو شر منها. قلت: لايخفى على عاقل بعد التأمُّل أن مقام الكبر هو المنافي للشكر، وأن مقام التواضع هو السابق له المستلزم له للاتصاف به، وأنه على قدر مايُحلُّ القلبُ من الكبر، ينتقص

---

(1) زيادة من ج.
(2) في «أ» «لما مره»، وفي ب «بما منّ»، وفي ج «لما من».
(3) سورة البقرة: 47.

من الشكر على قدر مايحل فيه من التواضع يتسم به من الشكر، ووجه ذلك أنّ المتكبر لما كان يتوهم في نفسه كمالًا. ويرى لها شفوفا، فهو إذا رأى نعمة نسبها لذلك الكمال الذي توهمه في نفسه، وجعلها مستحقة بسببه، كأن يرى مثلا زيادةَ فِطنةٍ في فهم علم، فينسبها لما توهم في نفسه من ذكاء أو تعب في درس، أو سهر لمطالعة، وسفر للقاء مشائخ، ونحو ذلك مما هو كثير مشاهد في أهل الدعوى والحمق، مِمَّن يتعاطى العلم وغيره، ومن كان على هذه الصفة كيف يقع منه شكر أنعم الله تعالى على الحقيقة، بل هو في عدم شكرها كما حكى الله تعالى عن الكافر في قوله: ﴿ولئِن أذقْناهُ رَحْمَةً منّا من بَعْد ضرّاء مَسَّتْهُ ليقولَن هَذَا لِي﴾[1] أي بحسب الأهلية والاستحقاق، أمّا المتواضِعُ الذي لايرى لنفسه من حيثُ ذاتُه شفوفًا على شيء ولو على الجمادات والعذارات ونحوها، لاستواء جميع الممكنات بالنسبة إلى عموم قدرة الله تعالى وإرادته، فهو إذا رأى أدنى نعمةٍ يُفضّله الله تعالى بها على بعض الممكنات، كحياة أو سمع أو بصر أو علم أو إيمان ونحوها، عرف أنها بمحض خلق الله تعالى وجميل كرمه وفضله لا أهلية فيه لشيء منها البتة، وأنَّ قَبوله لأن يكون محلًّا لَهَا، ولأضدادها مثل قبول سائر الممكنات لها من كفرة وجمادات وحيوانات بهيمية وغيرها، وأنه ليس في الممكنات ماهو شرٌّ منه، بأن يستحق هو من الكمال مالا يستحقه ذلك الممكن. وهذا المعنى الذي أحضره هذا المتواضع هو شكر في نفسه بل هو أعلاه، وقد فات هذا النوع من الشكر المتكبرُ، إما اعتقادا فيكون كافرًا أو إحضارا فيكون فاسقا ضالا، ثم يثمر للمتواضع تمكن ذلك المعنى من قلبه ثمرات شريفة، فات جميعها المتكبر، كالحياء من الله تعالى، والخوف منه. والإذعان لامتثال أوامره ونواهيه، وترك الدعوى إلى غير ذلك مما يطول تفصيله، ألا ترى أن إبليس اللعين لما رأى لنفسه شفوفا وكمالًا ذَاتيًا على آدم كَفر نِعَم الله تعالى عليه التي لاتنحصر، بتركه امتثال أمره تعالى به بالسجود لآدم عليه السلام، والملائكة الكرام عليهم الصلاة والسلام لما اتصفوا بكمال المعرفة

(1) سورة فصلت: 50.

والتواضع، ورأوا أن لا كمال لهم من حيث ذواتهم على أحد من المخلوقات كآدم أو غيره، وكل ماهم فيه من النعم فهو مجتلب من جهة الله تعالى، وبمحض فضله، لايستحقون منه على الله تعالى شيئا، وهو القادر سبحانه أن يَرُدّ ذواتهم المضيئة مظلمةً بل يعدمها البتّة، ويرد الذوات المظلمة مضيئة، كل ذلك هين على قدرته، لا معارضَ له ولا حكم عليه، ولا حق لأحد قبلَه، ولايسأل عما يفعل تبارك وتعالى، انتهزوا صلوات الله وسلامهم عليهم فرصةَ التقرّب إلى مولاهم المنعم عليهم تبارك وتعالى، فوقعوا كلهم أجمعون سُجَّدًا لآدم، بنفس ماسمعوا شريفَ أمره جل وعلا، وعُليّ خطابه لهم بذلك، ولهذا قال تعالى لبني إسرائيل: ﴿**اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ التِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ**﴾[1] فأضاف النعمة إليه تعالى في الموضعين، إشارة إلى مَقَام التواضع، وإنه يجب أن لايروا لتلك النعمة نسبة إلى أنفسهم، ولا استحقاقا منهم لها البتة، بل هي مملوكة لله تعالى وحده، أنعم تعالى بها عليهم بمحض فضله تبارك وتعالى، فكأنه تعالى أمرهم أن يذكروا تلك النعمة بتلك النسبة التي ذكرها الله سبحانه، وهي نسبتها إليه تعالى وحده لا لأنفسهم، ولهذا قال جل من قائل أيضا: ﴿**وأنّي فَضَّلْتُكُم**﴾[2]، ولم يقل وإنكم فُضّلتم. وقال أيضا: على العالمين، إشارةَ إلى أنكم لا تستحقون شيئا من هذه النِّعم كسائر العوالم، إذ أنتم من جُملتها وعلى حد السواء معها، ولهذا لمّا تكبّرت اليهود والنصارى بآبائهم من أنبياء الله تعالى ، وتوهموا أنّ لهم بذلك شفوفا على غيرهم، ردّ سُبحانه ذلك عليهم وساواهم بغيرهم فقال تعالى: ﴿**وقَالَتِ اليَهُودُ والنَّصارى نَحْنُ أبنَاءُ اللّه وأحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمْ بل أنتُم بشرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ ويُعذِّبُ مَنْ يَشَاءُ**﴾[3].

وسأضرب لك مثالا يكشف لك الغطاء عن نفي مايتوهم من المنافاة بين مقام التواضع ومقام الشكر على النعم، ويوضح لك على الضرورة أنهما متلازمان،

---

(1) سورة البقرة: 47.
(2) سورة البقرة: 47.
(3) سورة المائدة: 18.

وذلك أنا لو فرضنا ملكا من الملوك وهب لعبيده أراضي، شأنها إذا بقيت لنفسها لاينبت فيها إلا الشُّوك، ولايعمرها إلا الأفاعي، ونحوها ممّا يضر، وهي مستوية في ذلك، فعمَد الملك بعد ذلك إلى أرض منها فجعَلَ عليها حَائِطًا عجيبا دائرًا ورواقا نفيسًا أعلاها ثم ملأها بأنواع العُود والزعفران، وخلع نفيس الثياب ونحو ذلك، وأباح لعبده أن ينتفع بِما هُنا لك، وعمد إلى أرض أخرى مماثلة لها أو هي أشرف منها بحسب العادة، فاختار أن يجعلها محطا للأزبال والعذرات ونحوها، مما يتضرَّر به صاحبها الذي أعطيت له، والفرض أن العبيد كلهم مستوون بالنسبة إلى الملك، لاينتفع بواحد منهم نفعا مّا، ولايتضرر به ضررا مّا، فإن كان العبد الذي خصت أرضُه بما خصت به من الفضائل والنِّعَم عاقلا لم يغلط في نفسه ولا أَرضِه ورأى رؤيةً ضرورية أن لاشفوف لنفسه على سائر العبيد أصلا، ليس فيهم «من هو»[1] شر منه، بل قد يرى نفسَه شرًّا منهم، لأنه على يقين من عيوبه ومعرّاته، فقد شاهدها وذاقها بخلاف عيوب غيره، وكذا أرضه لايرى لها في نفسها شفوفا على سائر الأراضي أصلا، ويرى أنه ليس في سائر الأراضي ماهو شر منها، بل قد تكون هي أرذل من سائر الأراضي بحسب العادة، فلا ينسب شيئا من تلك النعم التي وضعها الملك بمحض الفضل في أرضه إلى نفسه، ولايتوهم أن أرضه هي التي أنبتتها أو أعانت على وضعها فيها بوجه من الوجوه، وإنما أنباتها العادي لها الشوك والعوسج ونحوها، فلا خفاء أن هذه الرؤية والمعرفة تحمله على غاية الشكر والمحبة للملك، لرؤية تلك النعم منه وحده، بمحض الفضل بلا سبب من الأسباب، ولا استحقاق البتة، ثم يشتد خوفه من سلب تلك النعم «في كل لحظة، إذ هو وغيره ممن سلب تلك النعم على حد سواء»[2] وإن كان ذلك العبد الذي خص الملك أرضه بما خصّها به من الزينة والنِّعم والأنوار، مختل العقل، فاسد الإدراك، نسب تلك النعم إلى أرضه، وتوهم أنها اختصت وزادت على سائر الأراضي بكمال وخاصية من أنباتها للعُود والزعفران، وغيرهما، ممّا رأى على ظاهرها، وأخذ يعظم أرضَه ويحتقر سائر الأراضي المساوية لها، أو هي أحسن منها بحسب العادة، أو

(1) ساقط من ج. (2) ساقط من ج.

ينسب تلك النعم إلى نفسه واستحقاقه لها على الملك دون غيره ممن لم تعط له، فلا خفَاء أن هذا الهَوَسَ والاختلال الواقع من هذا العبد، يصده عن أصل شكر الملك ومحبَّته أو كما لهما بحسب قوة هذا الخلل في قلبه أو ضعفه، وذلك مُوجب لمقت المَلِك له وتشديد العقوبة عليه، وسلبه من تلك النّعم حتى يرى الأحمق مايليق به أو بأرضه. فالأول مثال المتواضع. والثاني مثال المتكبر، والمطابقة جلية لاتخفى على عاقل فافهم، وبالله تعالى التوفيق.

321 - ولستَ تَسْلَمُ من عُجْبٍ ومن بَطَرٍ   وفِيه هُلْكٌ بنَّصٍ غيرِ مُحتمِلِ

322 - وَهَبكَ نِلْتَ الذي قَد نِلتَ مِن عَمَلٍ   لعَلَّ نيلَ قَبولٍ منه لم تَنَلِ

323 - مَاللعبيدِ سوى ذُلٍّ ومَسكَنَةٍ   والعِزُّ للّهِ ثُمّ العِزّ للرُّسُلِ

324 - أو كُلِّ عَبدٍ غَدَتْ للّهِ عِزتُه   عَلَى العَدُوّ بِذاكَ العِزِّ فليَصُلِ

ش - جملة قوله: «ولست تسلم من عجب»، يحتمل أن تكون معطوفة على الجملة الحالية التي قبلها، وهي قوله: «وكبر القلب لم يزل»، فيكون المعنى كيف تطمع في النجاة في حال كونك متّصفا بكِبر القلب. وحال كونك غير سالم من العجب والبطر، وفي ذلك هُلك لمن اتصف به بنص من الشارع غير محتمل. ويحتمل أن تكون جملة استئنافية، والخطاب فيها من الخطاب العام بحسب الغالب، أي لستَ ياكُلَّ من يسمع الخطاب تسلم بحسب ما جَبِلت عليه النفسُ في الغالب من عيب العُجب والبطر.

وحقيقة العجب على ماذكره القَرافي في الفروق [وهو رؤية العبادة واستعظامها من العبد قال: "وهو حرام غير مفسدٍ للطاعة؛ لأنه يقع بعدها، بخلاف الرياء فإنه يقع معها فيفسدها"، قال:"وسِرّ تحريم العجب أنه سُوءُ أدبٍ على الله تعالى، فإن العبد لاينبغي أن يستعظم مايتقرب به لسيده بل يستصغره بالنسبة إلى عظمة سيده، لاسيما عظمةُ الله تعالى، ولذلك قال الله تعالى: ﴿**وَمَاقَدَرُوا اللّهَ حقَّ قَدْرِهِ**﴾(1) أي ماعظموه حقّ تعظيمه، فمن أعجب بنفسه وعبادته فقد هلك مع

(1) سورة الانعام: 91.

ربه، وهو مطلعٌ عليه وعرَّض نفسه لمقت الله وسخطه، ونبه على ضدِّ ذلك، قوله تعالى: ﴿والذِينَ يُوتُونَ ماءَاتَوْا وقُلُوبُهُمْ وَجلَةٌ أنَّهُم إلى ربِّهم راجِعُونَ﴾[1] معناه يفعلون من الطاعة مايفعلون، وهم خائفون من لقاء الله تعالى بتلك الطاعة احتقارا لها، وهذا يدل على طلب هذه الصفة والنهي عن ضدها، والفرق بينه وبين الكبر، أن الكبر راجع للحق[2] والعباد، والعجب راجع للعبادة. والفرق بينه وبين التسميع، أن العجب بالقلب والتسميع باللسان، وكلاهما بعد العبادة][3]. وقال بعضهم: العجب هو أن ينسب مايبدو منه من علم، أو عمل، أو نية، أو صدق، أو إخلاص إلى نفسه؛ ويتفرّع على هذا الأصل المذموم ثلاث علل، فقد الحزن، والإعراض بالنعمة عن المنعم بنسبتها إلى النفس، والسرور بالمدحة، فإن السرور بالمدحة معجَب لامحالة، ومن نسب إلى نفسه هذه النعم فقد أعرض بها عن المنعِم، لأنه نسب النعمة وأضافها لغير أهلها، إذ هي نعم من الله تعالى مَنَّ بها في الأزل لايضيفها لنفسه إلا محجوب عن الله تعالى.

[قال الغزالي العجب ذكر العبد حصُول شرف العمل الصالح بشيء دون الله تعالى، كالنفس أو الناس أو الشيء. ثم قد يكون العجب مثلثا، بأن يذكر ذلك من هذه الثلاثة جميعا: «وقد يكون مثنى.. وموحَدًا»[4]... وضد العجب ذكر المنة، «وأنه بمحض»[5] توفيق الله تعالى وحده، وأنه هو الذي شرّفه وعظّم ثوابه وقدره. وهذا الذكر فرضٌ عند دواعي العجب، نفْلٌ في سائر الأوقات...

وقال: والناس في العجب على ثلاثة أصناف: صنف هم المعجبون بكل حال، وهم المعتزلة والقدرية، والذين لايرون لله تعالى عليهم منَّةً في أفعالهم... وصنف هم الذاكرون المنّة بكل حال، وهم المستقيمون من أهل السنة... والصنف الثالث

---

(1) سورة المؤمنون: 60.

(2) هكذا في الأصول «للحق» وفي الفروق (227/4) للخلق.

(3) مابين المعقفين في الفروق (227/4 - 228) الفرق 260 - 261.

(4) الجملة في المنهاج للغزالي «النفس والخلق والشيء، ومثنى بان يذكر من اثنين، وموحدا بأن يذكره من واحد» ص: 289.

(5) في المصدر السابق ص 152 «وهو أن يذكر أنه».

المخلطون، وهم عامة أهل السنة، تارة ينتبهون فيذكرون منّة الله عز وجل، وتارة يغفلون فيعجبُون...][1].

وأما البطر فالمراد به هنا شدة المرح، والمرحُ شدة الفَرَح، وهو من أسباب العجب، لأنه إذا اشتد فرحه بالشيء من غير أن يتأمل في عاقبة الأمر ولَامَا على ذلك الشيء من وظائف الشكر - ولعله لايفي بأدناها - نشأ عن ذلك العجب.

قوله: «وفيه هُلك بنص غير محتمل»، أشار إلى ماثبت في الحديث وهو قوله ﷺ: ‹ثلاث مهلكات شح مطاع. وهوى متبع، وإعجاب المرء بنفسه›[2].

[قال الغزالي: يلزمك اجتناب العجب، لأمرين:

أحدهما: أنه يحجب عن التوفيق والتأييد من الله تعالى، فإن المُعجب مخدول، فإذا انقطع عن العبد التأييدُ والتوفيقُ، فما أسرع مايهلك، ثم سَاق الحديث السابق.

قال:والثاني أنه يفسد العمل الصالح، ولذلك قال عيسى عليه السلام: يامعشر الحواريين كم من سراج قد أطفأته الريح، وكم من عابد قد أفسده العجب][3].

قوله: «هبك نلت الذي قد نلت من عمل»، البيت، هذا مما يرفع العجب بالعمل الصالح «والبطرية»[4] وذلك أن المقصود من العمل إنما هو قبول المولى جل وعلا له، ورضاه عن صاحبه، وذلك أمرٌ مجهول لايُطلع عليه أصلا في هذه الدار، فلو فرضنا العبد عمل من الأعمال الصالحة قدرَ تُراب الأرض وعدد أجزائها ولم يعص الله تعالى قط فيما يظهر لأمكن أن يوافي الآخرة ولا يقبل منه شيء من ذلك، بل يحتمل أن يموت كافرًا مخلدًا في النار أبد الآباد لحكم أزلي مضى فيه بذلك.

ولهذا قال عمر رضي الله تعالى عنه لو قُبلت منّي تسبيحةٌ واحدة مابليتُ، يعني رضي الله تعالى عنه، أن قَبُول التسبيحة الواحدة عَلَمٌ على حسن الخاتمة، فإذا كان

---

(1) مابين المعقفين في المنهاج ص 289 - 290 بتصرف.
(2) اخرجه البزار والطبراني والبيهقي.
(3) مابين المعقفين في المنهاج ص 288.
(4) ساقط من ب.

العبد على هذه المثابة من الخطر الشديد، فأنّى له بالافتخار ومفارقة الخوف والحزن والبكاء آناء الليل وأطراف النهار. وكيف يخطر له مع هذا الأمر العظيم عُجْبٌ أو بطر بشيء من الأعمال؟ وانظر إلى عدوّ الله تعال إبليس وما كان منه من كثرة العبادة، [فقد رُوي «أنه[1] عبَدَ اللَّهَ» تعالى ثمانين ألف سنة، فلم يترك فيما قِيل، موضع قدم إلّا وسجد لله تعالى فيه سجدة، «ثم لمّا سبق فيه الحكم الأزلي بتحتِم الشقاء، ظهرت بعد ذلك كله أمارةُ الطرد بعدم التوفيق لامتثال»[2] أمرِ واحدٍ أُمِرَ به، فَطَرَده تعالى عن بابه (الأعلى)، وضرب بوجهه عبادة ثمانين ألف سنة، وأعد له عذابًا أليما أبد الآبدين. حتى روي أن الصادق الأمين صلوات الله وسلامه عليه، رأى جبريل عليه السلام متعلقا بأستار الكعبة وهو يصرخ إلهي لاتغير اسمي ولاتبدل جسمي][3].

[ولهذا قال بعضهم: الغموم ثلاثة: غم الطاعة أن لاتقبل، وغم المعصية أن لاتغفر، وغم المعرفة أن تسلب.

وقال المحصّلون: بل الغم كله (هو الغم الواحد بالحقيقة، وهو غمٌّ سلبِ)[4] المعرفة، وكل غم دونَه جَلل، إذْ له انقضاء، وقد حكي عن يوسف[5] بن أسباط رضي الله تعالى عنه أنه قال: دخلت على سفيان الثوري رضي الله تعالى عنه فبكى ليلهُ أجمع، فقلت: بكاؤك هذا على الذنوب؟ قال: فأخذ تبنة من الأرض وقال: الذنوب أهونُ على الله من هذا، إنما أخشى أن يسلبني الله الإسلام][6].

قوله: «ماللعبد سوى ذل ومسكنة». يعني أن الشأن في عبيد الملك الذين تناهوا في العجز والافتقار الضروري اللازم[7] إلى الملك مع اليأس التام مع احتياج الملك

---

(1) النص في المنهاج للغزالي ص 258 بتصرف. (2) ما بين القوسين لم يرد في المنهاج.

(3) مابين المعقفين في المصدر السابق ص 258 بتصرف.

(4) النص في المنهاج «واحد بالحقيقة وغم المعرفة ان تسلب».

(5) هو يوسف ابن اسباط الشيباني الكوفي روى عن سفيان الثوري وكان زاهدا لا يأكل إلا الحلال، توفي سنة 195 هـ. ترجمته تهذيب التهذيب 358/11. وسير اعلام النبلاء (169/9).

(6) مابين المعقفين في المنهاج ص 270.

(7) في ب اللزوم وهو تصحيف.

إليهم في أمرٍ مّا، أنه لايمكنهم أن يتقربوا إلى الملك إلا بالذلة والمسكنة، وإظهار كل الفاقة بين يديه، وينسلخُون من كل كمال عارض لهم، إذ هو في غاية النقص بالنسبة إلى كمال الملك، ولاغرض له فيه ولا لذة البتة، ثم هو الذي منحه أيضا لهم، فالإدْلاءُ على الملك بذلك الكمال الناقص الغرض والاعتماد عليه في التقرب إلى الملك سُوءُ أدبٍ، واستهزاء عظيم بالمَلك من حيث أنزله منزلة من يميل إلى ذلك الكمال الذي خرج من خزائنه، ولانسبة له فيها بالكلية، فكيف يكون له نسبة إلى كمال ذات حتى يعجبه ذلك الكمال العرضي[1] ويقرب صاحبه بسببه، وإنما يتقرب الناقص بذلك الكمال الناقص لمن هو مثله أو دونه، بحيث يعظم عنده ذلك الكمال أويلتذ به، أو يحتاج بسببه إلى صاحبه فيقربه إلى ذلك، ويكرم منزله على ذلك، ألا ترى أن العبد المجذومَ العاجز الفقير إذا رأى المَلك أو تعرَّض له عند باب من الأبواب، أو طريق من الطُّرُق، لايمكنه أن يتقرب إلى «كسرَة»[2] يأخذُها من خزائن المَلِك، أو ثوب يستر به عورته، ونحو ذلك، إلا بالتطارح على التراب بين يدي المَلِك، وكثرة العويل والصُّراخ، وإظهار الفاقة والذلةِ، لا أن يدلي على الملك بإظهار أعضائه المجذومة بين يديه، أو إظهار الهمة بإبداء كسوته المستقدرة المعيبة كما يفعله الوزراء في إظهار سلاحهم القوية ومراكبهم النفيسة بين يدي المَلك، وكل مالهم من قوة وعُدد، وكذلك أكابرُ الجند الذين عَلموا احتياج المَلِك إلى ذلك من جهتهم فهم يتقربون بذلك إليه ويتعظمون به لديه، أما ذلك المجذوم العاجز الفقير الذي لاحاجة للملك فيه بوجه من الوجوه، فلا يظفر عند خروجه عما يليق به من الذلة إلى الإدلاء بما يستقدر النظر إليه، وتغض الأعينُ دونه، وتسد الأنوف عند القرب منه، إلا بالخيبة والحرمان والضرب بالعصي لسوء أدبه على المَلِك، ولهذا قيل لايتقرب الحقير إلى العُظماء إلا بالذلة، أمّا التقرب إليهم بشيء من العزة التي لانسبة لها إلى عزتهم، فهو ادعاءُ مشاركة لهم فيما اختصوا به من العزة والشرف، وذلك معانَدة لهم ومضادة واحتقارٌ لهم، بأن جعلت عزتهم العليا

(1) هكذا في أ، ب، وفي د، ج الغرض بالعين المعجمة.
(2) في ج كسوة.

من نوع هذه العزة الدنيا المتقرب بها إليهم، وإلى هذا الذي ذكرناه من أن التقرب إلى الأعزاء إنما يكون بالذلة أشار ابن الفارض[1] رضي الله تعالى عنه في قصيدته التائية بقوله.

وحُسنٍ به تُسْبَى النهى دَلّنِي على هَوىً حَسُنَتْ فِيه لِعِزك ذِلَّتِي

وإذا عرفت هذا فلا خفاء أن كل الخلائق هم في شدة الفقر إلى الله تعالى، والتناهي في العجز والحقارة والنقص الضروري اللازم مع غناه تعالى عن جميعهم، الغنى المطلق الواجب أكثر بما لاينحصر من شدة فقر هذا العبد المجذوم الحقير العاجز إلى الملك في المثال الذي ذكرناه، فوجب إذًا على جميع العبيد أن يتعرضوا لاستِمطارِ مايحتاجون إليه من الأغراض، دنيا وأخرى، عند الأبواب التي فتحها مولانا جل وعلا لذلك بمحض اختياره، إمّا عادة كالأطعمة والأشربة ونحوها مما لاينحصِرُ، وإمّا شرعا كالأعمال الصالحة التي أرسل بها رُسُله عليهم الصلاة والسلام، ثم لايكون الاعتماد - بعد الوقوف عند تلك الأبواب بصفة الذلة والمسكنة والانسلاخ من الادلاء بما هو غاية النقص والعيب بالنسبة إلى عظمته تعالى - إلا على محض فضله فقط، والتزام الذلة والمسكنة إنما هو لتحقيق الاعتماد على محض فضله جل وعلا، لا لِأجلِ أنهما يصلحان للاعتماد عليهما والإدلاءِ بهما على نيل غرض من الأغراض، إذ هما من جملة الأبواب المخلوقة، والممكنات الناقصة التي لاتأثير لها في شيء البتة.

قوله: «والعز لله»، يعني بعزه تعالى العظمة أو عدم المماثلة أو منع أن يصِل إليه أحدٌ بنفعٍ أو ضررٍ أو القهر لجميع الخلائق، أن لايقع فيهم إلا مُرادُه ومخترعاتُه فقط، يعني وإذا عرفت أن العزة لله تعالى وحده، فكل ماسواه عبدٌ ذليل، وقد عرفت مما سبق أن الذليل لايتقرب إلى العزيز إلا بلزوم مقامه من الذلةوالاعتماد

---

(1) هو عمر بن الحسين أبو حفص أبو القاسم ابن الفارض الحموي الأصل، وكان من المتصوفين، وله ديوان شعر في التصوف، ولد بالقاهرة سنة 576 هـ وتوفي بها سنة 632 هـ. ترجمته من مقدمة ديوانه، ووفيات الأعيان 454/3 وميزان الاعتدال 214/3 ولسان الميزان 317/4 والعبر 129/5 والشذرات 149/5 والنجوم الزاهرة 288/6.

معهاعلى محض فضل العزيز، وما ألف من رِفقه ونيله الذي جل أن يؤثر فيه بسبب من الأسباب.

قوله: «ثم العز للرسل. أو كل عبد غدت لله عزتُه»، عطف بثم للتنبيه على عدم المشاركة بين هذه العزة التي اتصف بها المخلوق وبين العزة التي اتصف بها الخالق تبارك وتعالى، لأنَّ عزة الخالق حقيقيّة واجبةٌ، وعزةُ المخلوق مجازية عارضة، تفضل بها مولانا جل وعلا عليه كسائر النِّعم التي يتفضل بها جل وعلا على عبيده، فإذا رأى العبد من مولاه تبارك وتعالى عزة أعزّه بها، كأن يجعل كلمته مسموعة، وحربُه للأعداء غالبًا منصورًا، ويؤيده بالهيبة في قلوب المناوئين له، إلى غير ذلك مما يعزّ به المولى جل وعلا من شاء فليصْرف ذلك إلى جهة طاعته تعالى، والتقرب بما منُّهُ إليه جل وعلا، فيصرف ذلك إلى جهاد أعدائه الكفرة الذين يأكلون رزقه تعالى ويعبدون غيره، المكذِبين لسادة خلقه ورسله منهم المبَلغين أوَامِرَه تعالى ونواهيه وسائر أحكامه عليهم الصلاة والسلام، وينصرُ بتلك العزة كل مظلوم، ويغيث بها كل ملهوف، ويغير بها كل منكر، ويدفع بها كل بدعة، ويقيم بها كل سُنَّة، إمتثالا لأمره تعالى، واقتداء برسله تعالى صلوات الله وسلامه عليهم، وهذه سيرة نبينا ومولانا محمد عليه الصلاة والسلام، وسيرة الخلفاء الراشدين بعده، وسيرة سائر الصحابة، ومن تَبِعهم بإحسان، رضي الله تعالى عن جميعهم، وحشرنا في زمرتهم، وقد وصفهم الله تعالى ومدحهم بما تفضل به عليهم فقال جل من قائل **﴿مُحمَّدٌ رَسُولُ اللهِ والذِينَ مَعَهُ أشِدَّاءُ عَلَى الكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُم﴾**[1]... إلى آخر السورة. وإلى مايجب أن تُصرف فيه هذه العزة المخلوقة التي مَنَّ بها مولانا جل وعلا بمحض فضله، أشار المؤلف رضي الله تعالى عنه بقوله: «على العدوّ بذاك العز فليصل». ويدخل في العدوّ ونفسُه وشَيطانُه، وقدّم المعمول للإيذان بالحصر.

(1) سورة الفتح: آخر السورة.

وقوله: «غَدَت لله عزّتُه»، أي صارت عزتُه مملوكة لله تعالى مَنّ بها عايه، وقدّم هذا تَهييجًا وتقوية للباعث على امتثال ماحضٌ عليه بعد، وهو صرف تلك العزة في مرضاة الرّب لافي سخطه الذي يؤول بصاحبِه إلى عظيم الذل والخسارة والهلاك دنيا وأخرى، كأن يصرف تلك العزة إلى احتقار إخوانه المؤمنين، وظلمهم والاستطالة عليهم بسبب الأموال، والتعذيب والتخريب، وقطع السبيل، وترك الإنصاف بعدم إعطاء ماعليه من الحق، وطلب ماليس له من الحق. وبالله تعالى التوفيق.

325 - وطَهِّر القلبَ من غِشٍّ ومن حَسَدٍ ولْتَستَعِذْ مِنْهُما باللّه وابتَهِلِ
326 - سَلَامةُ الصَّدر عَزَّتْ أن يكون لَها صَدْرٌ وليسَ على غِشٍّ بمُشتَمِلِ
327 - من ذِي النّواهي خُصوصًا خوفَ خَاتِمَةٍ قد خَافَ مِنها فُحولَ العِلمِ والعملِ

ش – يعني أن من معاصي القلب المهلكة التي يجب تطهيره منها الغِشُّ والحسدَ، وحقيقة الغش إخفاء عيب أو ضرر ديني أو دُنيوي، مع العلم به عمن جهله من المسلمين، أو من في معناهم من أهل الذمة والمعاهدين، وضده النصيحة. وفي الحديث الصحيح ‹من غشنا فليس منا›(1). وفي رواية من غش فليس منا، وأما الحسد فحقيقته «تمني زوال النعمة عن الغير»(2) هكذا حده القرافي وكثيرٌ. وقال الغزالي هو [إرادة زوال نعم الله تعالى عن أخيك المسلم ممّا له فيه صلاح؛ فإن لم ترد زوالها عنه، ولكن تريد لنفسك مثلها فهو غبطة، وعلى هذا يحمل قوله ﷺ ‹لاحسد إلا في اثنين...›(3) الخبر أي لاغبطة إلا في ذلك، فعبر عن الغبطة بالحسد اتساعا في ذلك لمقاربتها فإن لم يكن له فيها صلاح وأردْتَ زوالها عنه فذلك غيرة](4) قال: ويكفي في معرفة كونها صالحا غلبة ظن. فإن وقع الشك فالتحريم احتياطا، وقال بعضهم: الحسد السرور بمعصية نالت مسلما، والحزن على نعمة نالته.

---

(1) رواه مسلم. (2) النص في الفروق (224/4).
(3) أخرجه البخاري ومسلم وأحمد.
(4) النص في المنهاج للغزالي ص 159.

قال القرافي: [ثم الحسد حسدان تمني زوال النعمة وتحولها[1] للحاسد، وتمني زوالها من غير طلب حصولها للحاسد، وهو شر الحاسدين. لأنه طلب المفسدة الصرفة[2] من غير معارض عادي طبيعي، ثم حكم الحسد في الشريعة التحريم وحكم الغبطة الإباحة لعدم تعلقها بمفسدة البتة.

ودليل تحريم الحسد الكتاب والسنة والاجماع فالكتاب قوله: ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾[3]. وقوله: ﴿أم يَحْسُدُونَ الناسَ على ماآتاهُمْ اللهُ مِن فَضلِهِ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿ولاتَتَمَنَّوا مافضَّل اللَّهُ به بَعضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[5] أي لاتتمنوا زواله؛ لأن قرينة النهي تدل على هذا الحذف، وأما السنة فقوله، عليه الصلاة والسلام ‹لاتحاسدوا ولاتباغضوا ولاتقاطعوا وكونوا عباد الله إخوانا›[6]. وأجمعت الأمة على تحريمه... ويقال: إن الحسد أوّل معصية عُصيَ الله تعالى بها، حَسَد إبليس آدم فلم يسجد له انتهى][7] قلت وقد قيل قوله تعالى: ﴿قُلِ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبيَّ الفَواحِشَ ماظَهَر مِنْها ومَابَطَن﴾[8] هو الجسد. [وفي بعض الكتب الحاسِدُ عدوّ نعمتي، وقيل إن أثر الحسد يتبين. فيك قبل أن يتبين في عدوك. وفي بعض الآثار إن في السماء الخامسة ملكًا يمر به عملُ عبد، له ضوء كضوء الشمس، فيقول: قف فأنا مَلك الحسد أضرب به وجه صاحبه فإنه حاسد. وقال معاوية: كل إنسان أقدِرُ أن أرضيه إلا الحاسد فإنه لايرضيه إلا زوال النعمة.

وقال عمر بن عبد العزيز: مارأيت ظالما أشبه بمظلوم من الحاسد غمٌّ دائم، ونفس متتابع، وقيل من علامات الحاسد أن يتملق إذا شهد، ويغتاب إذا غاب، ويشمت بالمصيبة إذا نزلت. وقيل الحاسد مغتاظ على من لا ذَنب له، بخيلٌ بما لايملكه.

«وقيل: رأى موسى عليه السلام رجلا عند العرش فغبطه، فقال ماصفته فقيل كان لا يحسد الناس على ماآتاهم الله من فضله][9].

---

(1) في الفروق (224/4) وحصولها.
(2) في ج السرف وهو تصحيف.
(3) سورة الفلق آخر السورة.
(4) سورة النساء: 54.
(5) سورة النساء: 32.
(6) متفق عليه.
(7) مابين المعقفين في الفروق (224/4) الفرق (258).
(8) سورة الأعراف: 33.
(9) الخبر في الاحياء للغزالي (188/3) ورسالة القشيري ص 79.

قوله: «ولتستعذ منها بالله»، أي من الغش والحسد إذ هما متلازمان وأشار إلى أمرِ الله تعالى بذلك في قوله :﴿قُل أَعُوذُ برَبِّ الفَلَق﴾ إلى قوله: ﴿ومن شرِّ حَاسِدٍ إذَا حَسَدَ﴾[1].

قوله: «سلامة الصدر عزت»، أي قلَّت، ويعني بسلامة الصدر طهارته من الكبر، والغش، والحسد،ومايَنشأ عنها من غيبة، ونميمة، وحقد، وهي بغضه ثابتة يجدها العبد في نفسه لأحدٍ من المسلمين بغير موجب شرعي، ومن العداوة وهي نتيجة الحقد، وهي المهاجرة والمتاركة بلا استحقاق. لذلك من جهة الشرع، ولِشرف سلامة الصّدر وعزة وجودها، قال عليه الصلاة والسلام‹سلامة الصدر لاتلحق بعمل›[2]، فأعظم بخصلة تزيد بنص الحديث على عبادة الصيام والجهاد وقيام الليل، وسائر النوافل والصدقات، ولو بطول السنين.

قوله: «مَن ذِي النواهي خصوصا خوف خاتمة»، يعني بالنواهي ماقدّمه من الكِبْر والعجب والبطر والغِش والحسد. ومايَنشأ عن ذلك من غيبة ونميمة وحقد وعداوة. [وقد ذكر الغزاليُّ أن تلميذا للفضيل بن عياض، رضي الله تعالى عنه حضرته الوفاة، فدخل عليه الفضيل رضي الله تعالى عنه وجلس عند رأسه، وقرأ سورة يس، فقال التلميذ: ياأستاذ لاتقرأ هذه، فسكت، ثم لقنه فقال قل: لاإله إلا الله فقال - والعياذ بالله تعالى - لا أقولها لأنني منها بريء، ومات على ذلك فدخل الفضيل منزله وجعل يبكي أربعين يومًا لم يخرج من البيت، ثم رآه في النوم وهو يسحب إلى جهنم، فقال بأيِّ شيء نزع الله تعالى المعرفة عنك، وكنت أعلم تلاميذي؟ فقال: بثلاثة أشياء: أولها: بالنميمة، فإني قلت لأصحابي بخلاف ماقلت لك. والثاني: بالحسد: حسدت أصحابي. والثالث: كان بي علة فجئت إلى طبيب وسألته عنها، فقال: تشرب كل سنة قدحا من خمر، فإن لم تفعل بقيت بك العلة، فكنت أفعل][3]. نعوذ بالله تعالى من سخطه الذي لاطاقة لمخلوق عليه.

---

(1) سورة الفلق.

(2) في الحديث في مدخل ابن الحاج ص (58/1) بلفظ «لابلغ بعمل» ولم يسنده ولم أقف عليه في المصادر التي بين يدي.

(3) النص في المنهاج للغزالي ص: 265 - 266.

قوله: «قد خاف منها فحُول العلم والعمل»، يعني بفحول العلم السّالمين من سيّءِ الاعتقاد، وبفحول العمل القائمين بحقوق الله تعالى، وحقوق العباد. أي وإذا خاف هؤلاء من سُوء الخاتمة مع سلامتهم من أسبابها، فكيف بالمخلط الذي يقوم ويقعد فيها، وفي أضرابها، وقد تقدم مانقلناه[1] عن سفيان الثوري رضي الله عنه في بكائه الليلة بأجمعها إلى الصباح، خوفا من سوء الخاتمة، وقد بكى «سفيان وغير سفيان»[2] وإنه للأمر الذي يحق أن يُبكَىٰ عليه بالدمع ثم بالدم آناء الليل وأطراف النهار. وقد حكي عن الحسن البصري رضي الله تعالى عنه أنه لما سمع حديث ‹آخِر مَن يخرج من النار بعد أن يمكث فيها ألف سنة›. تمنى خوفا من سوء الخاتمة أن يكون ذلك الرجل، وقد تمنى أبُوبكر الصديق رضي الله تعالى عنه أن يكون طائرا يؤكل لحمه وتحسى مرقَتُهُ. وتمنّى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أن أمّه لم تلده، وقال عند موته لو أن لي ماطلعت عليه الشمس لافتديت به من هول المطّلع.

إلى غير ذلك مما ثبت عن السلف والخلف. اللهم إنا نسألك الختم بأعلى مراتب الإيمان والإسلام، والدخول دنيا وأخرى في زمرة الناجين، أهل سنة نبيك عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام، آمين آمين آمين ياذا الجلال والاكرام، وبالله تعالى التوفيق.

328 - دَعِ الرِّيَاسَةَ لاتَسلكْ مَسَالِكَهَا أَمَّا الوِلايَةُ فَالبَلوَىٰ لِذِي وَجَلِ

ش - لمّا ذكر الشيخ من آفات النفس المهلكة أمهاتُها التي لاتبقي ولاتذر، ذكر هنا التحذير مما يبعث على تلك الأمهات وعلى غيرها، فمن أقوى مايبعث على تلك الآفات، بل هو آفة عظيمة في نفسه حب الرياسة والدخول في طرقها، وإنما كانت الرياسة من أقوى البواعث على الاتصاف بالمنهيات لأوجه:

---

(1) في ب «مقلناه».

(2) في ب «غير سفيان» بسقوط كلمة سفيان الأولى وفي ج «بكى غير سفيان» وفي هـ سفيان وغير سفيان.

الأول: أنها ملائمة للنفس حمدا أكثر من ملاءمة المال، وسائر الشهوات لها، بدليل أن النفس تسمح بالصبر على الشهوات، ويُبذل المال لنيل الجاه والرياسة، بخلاف العكس، ولهذا تجد كثيرا من المتعبدين على غير حقيقة، يصبر الواحد منهم على الصوم والسهر، ولبس الرث من الثياب، وترك المخالطة والتزويج، حرصًا على الرئاسة وتقبيل اليد والرجل، ونفوذ الأمر والنهي، وإذا كانت الرئاسة في هذا الحد من الملاءمة للنفس، وقد عرفت أن النجاة دنيا وأخرى موقوفة على مجاهدة النفس بترك حظوظها، والهروب من متابعة أغراضها، فالمتعلق بالرئاسة قد سعى في حتفه بظلفه، لأنه قد انعش نفسه وقوّاها على إهلاكه كل التقوية، فما مثله إلا كمثل من معه تنين ضعيف أو أسد هزيل، خاف منهما الهلاك، ثم أخذ لحمقه يسوق لهما من المأكول ماينتعشان به كل الانتعاش، ويقويان به كل القوة، ولهذا قيل لاشيء أضر لقلوب المريدين من حصول الجاه قبل خمود بشريتهم.

الثاني: أن الرئاسة تشغل العقل عن[1] عصا الفكرة الخالصة التي بها يذود عن جوارحه الظاهرة والباطنة مايغتالها من الآفات وبها يسوقها إلى أن ترتع في أنواه الاستقامة، وتلزم طرق النجاة، وماجعل الله لرجل من قلبين في جوفه، فحب الرئاسة والشرف وحده من أعظم الآفات المهلكة للدّين فقد أسند سفيان الثوري رضي الله تعالى عنه حديثا مرفوعا إلى النبي ﷺ أنه قال ‹ماذئبان ضاريان أرسلا في زريبة غنم بأسرع فسادا فيها، من حب الشرف والمال في دين المرء المسلم›[2] نقله صاحب الحلية وغيره.

الثالث: أن الرئاسة توجب للرئيس كثرة المخالطة لأبناء الدنيا وقلة رؤية أهل الصلاح، إذ الرئاسة لأبناء الدنيا كالعسل للنحل، أو الذباب، مهما شمُّوها على إنسان لازَمهُ الليل والنهار، من الهمج مالا ينحصر، وهي بالنسبة لأبناء الآخرة كالحية أو الأسد فمهما شموها في موضع[3] هربوا منه كل الهروب، فصار الرئيس

---

(1) في هامش الأصل ب «عن تناول» عصا الفكرة.
(2) رواه الترمذي والنسائي مع خلاف في بعض الألفاظ.
(3) ساقط من ب.

في محنة عظيمة، الهمجُ وأبناء الدنيا إليه يهرعون، وعايه يكثرون ويجتمعون، فيشيرون عليه بآرائهم المحجوبة عن الحق، ويسرق طبعه من طباعهم المختافة الرديئة ماجلّ منها ومادقّ. وإذا كان أبناء الدنيا يظلم القلب ويضرب عايه الحجاب «بمجرد»[1] مشاهدتهم، فكيف الحال فيمن ابتُلي بمصافاتهم ومعاشرتهم.

وقد روي عن أبي الدرداء[2] رضي الله تعالى عنه أنه قال لأن أخرَّ من فوق قصرٍ فأنحَطِمَ أحبُّ إليَّ من مجالسة الغني، لأني سمعت رسول الله ﷺ، يقول: ‹إياكم ومجالسة الموتى، قيل ومن الموتى يارسول الله؟ قال الأغنياء›[3].

قال ابن عطاء الله [إذا صحِبت أبناء الدنيا جذبوك إليها، وإذا صحبت أبناء الآخرة جذبوك إلى الله تعالى، قال رسول الله ﷺ ‹المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل›[4]][5]. وفي كتاب القوت أن النبي ﷺ قال لعائشة رضي الله تعالى عنها ‹إن أردت اللحوق بي فإياك ومجالسة الأغنياء ولا تنتز عن ثوبا حتى ترقعيه›[6]. وأما أبناء الآخرة فمنه يفرون. وهم لحبل وصله يقطعون، ومن مجالسة المظلم المخوف يتعوَّذون، فاتسع عليه بحر الباطل والهلاك ولاسفينة، وبعد منه ساحل الحق والنجاة، ولم يبدِ له منه مَعْلَمٌ ولاظَهر فيه أمينٌ ولا أمينة، وماعسى أن يسبح الرئيس في هذا البحر المتسع العميق بعلمه أو دينه أو ورعه أو قوته إن كان له شيء من ذلك، لأبُدَّ وأن يغرق مع طول المدى «وتلاطم الأمواج الكثيرة عليه»[7].

الرابع: يكثر مزاحموه على طلب ماهو فيه من الرئاسة لكثرة أبناء الدنيا الباحثين عليها، وهو قد ذاق منها ماذاق، ويتألم أشد التألم بالعزل، فيكثر بينه وبينهم الهرج

(1) زيادة من ب.

(2) هو عويمر بن مالك أبو الدرداء الخزرجي صحابي جليل. ومن علماء القرآن وقاضي دمشق لمعاوية في خلافة عثمان. توفي سنة 32 هـ. ترجمته في الشذرات (39/1).

(3) رواه الترمذي وصححه الحاكم.

(4) رواه أبو داود والترمذي وحسنه الحاكم.

(5) النص في تاج العروس ص 22 «ويعرف هذا الكتاب أيضا باسم الطريق الجادة» وهو من تأليف ابن عطا الله الاسكندري.

(6) رواه البيهقي والسمرقندي في تنبيه الغافلين «باب الحرص وطول الامل» مطولاً.

(7) زيادة من ج و د.

والغش والحسد والغيبة والنميمة، وأنواع الفتن حتى ربما يؤول الأمر إلى سَعي بعضهم في سفك دم بعض إمّا سرًّا أو علانية.

فإن قلت: كيف يحذر المؤلف من الرئاسة وهي ضرورية لابد للناس منها شرعًا وعرفا، ولم يزل للناس رؤساء من الصحابة والتابعين، ثم إلى هلّم جرّا، وقد تقدم وجوب نصب الأئمة للمسلمين شرعا. قلت تحذير المؤلف رضي الله تعالى عنه من الرئاسة يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون مراده التحذير من الرئاسة التي يطلب بها مجرد الترأس، والتقدم على أبناء الجنس، والاشتعلاء بالكلمة عليهم، لا التي يُطلب بها إغاثة الملهوف ونصر المظلوم، وإحْياء السنن، وإخماد البدع. ولاشك أن رئاسة الصحابة ومن تبعهم بإحسان، إنما كانت لهذا الغرض الثاني، لا للأول، ولهذا كان الرئيس منهم أتقى لله وأعلم به، وأزهد في الدنيا وأخشى لربه، وأرحم بالمساكين، وأشد تواضعا لهم، «وأكثر»[1] عبادةً لله تعالى من غيره، وأينَ مثل هؤلاء السادة الكرام الأقوياء، إنما الناس عيال لهم طرحُوا على ظهورهم أحمال دينهم ودنياهم، وبقوا مستريحين، ونهضوا. بها رضي الله تعالى عنهم لمحض طلب مرضاته تعالى، بمكايدة تلك الهموم كلها زيادة إلى ماقاموا به من وظائف العبادات، التي فيما بينهم وبين مولاهم تبارك وتعالى.

الثاني: أن يكون مُراد المؤلف التحذير منها على سبيل النصيحة والاحتياط لقلة الناجين فيها لا علىسبيل تحريم أصلها، كما قال عليه الصلاة والسلام: ‹لابد للناس من عرفاء والعرفاء في النار›[2]. يعني أكثرهم في النار أو يكون مراده التحذير منها في هذه الأزمنة الفاسدة، فإنه على تقدير أن تكون نية الرئيس فيها صالحة فلا ثبات لها، ولايجد معينا عليها، فهو ينتكس على وجهه في أول يوم من ولايته فالأحمق اليوم من سوّلتْ له النفس الأمّارة، وأوهمته أنّ له مصلحةً دينيةً في شيء من ضروب الرياسات، وقد ذهب زمانُ ذلك وانقضى بسبيله فلا مطمع فيه الآن إلّا في زمن نُزُول المسيح عيسى عليه السلام.

---

(1) في ب، وأكثرهم. (2) رواه أبو داود.

وفي الحديث ‹الخلافة بعدي ثلاثون ثم تعود ملكا عضوضًا›[1]. أو يكون مراده تحذير المريد منها قبل خمود بشتريه، وفراغه من قطع منازل السلوك فلا يتشوق إليها قبل وصُوله الغاية، ويهرب من جميع أسبابها مادام لم يحط رَحلَه في منازل ذوي النهاية، اللهم إلا أن يبتلى بها على وجه لم يجد معه عنها مهربا، لاشرعا ولاعادة، فليصبر حينئذ، وليستعن بالله تعالى على القيام بحقه فيها، وعلى أن يكفيه شرّها وضررها، دنيا وأخرى، ويبذل جهدَهَ في الصبر على امتثال ما أمر به في ذلك، وليعلم أنها كالأسد لايتشوف الضعيف إلى لقائه، ويهرب من أماكنه، وأسباب الاجتماع معه غاية الهروب، فإذا سبق القضاء بأن يبتلى بهجومه عليه من شدة تحرزه من رؤيته، فليبصر حينئذ ولايجزع وليستعن عليه بحول الله تعالى وقوته، فإن المرجوَّ من فضل الله تعالى أن يعينه ويكفيه شره، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ‹ياعبد الرحمن[2] لاتسأل الإمارة فإنك إن سألتها وُكلتَ إليها، وإن أعطيتها من غير مسألة أُعنتَ عليها›[3]. ولهذا قال المؤلف رضي الله تعالى عنه: «أما الولاية فالبلوى لذي وجل»، فجعلها بلوى ولم يجعلها حراما ولامكروهة، وشأن البلوى أن يهرب منها بالقلب والجوارح حتى إذا نزلت ولم يجد المؤمن للهروب منها مساغا من جهة الشرع، وجب أن يتلقاها بالصبر والاستعانة بالله تعالى على أداء حقوقها، والأمنِ من شرورها، كما لو نزلت به الأمراض في بدنه أو الوباء في موضع، أو العدوّ ونحو ذلك من المحن، وهكذا كان السلف الصالح لما عدّوا الولاية[4] بلايا هربوا منها، ومن أسبابها غاية الهروب، ولم يتشوفوا إلى جهتها بالكلية، حتى إذا لم يجدوا عنها مهربامن جهة الشرع، تلقوها بجميل الصبر، واستعانُوا عليها بالمولى الكريم القادر العزيز الذي بيده النفع والضر، وهو المدبر وحده لكل أمرٍ، وبالله تعالى التوفيق.

---

(1) رواه الترمذي وأبو داود وأحمد. بلفظ... ثم تكون بعد ذلك والملك.
(2) هو عبد الرحمن بن أبي سمرة صحابي فتح سجستان وكابل، وهو الذي قال له رسول الله ﷺ ياعبد الرحمن، لاتسأل الامارة، الحديث، توفي سنة 50 هـ. ترجمته في تهذيب التهذيب 173/6، شذرات الذهب 56/1.
(3) متفق عليه.
(4) في ب الولايات.

329 - دَع المَطَامِعَ واعلَم أنَّ صَاحِبها   من التَّمَلُّقِ في ذُلٍّ وَفي خَجَلِ
330 - قد قيلَ أَحْرُفُه تبدُو مجَوَّفَةً   كَجَوفِ ذِي طَمَعٍ في الشِّبْهِ والمَثَلِ

ش: لاشك أن الطمع من الآفات المهلكة لصاحبها دِينًا ودُنيا. الموجبة له الذل والهوان في هذه الدار وفي الآخرة، قال وهب[1] بن منبه أربعة: من «الكفر»[2]: الغضب، والحرص، والطمع، والشهوة، وعنه صلوات الله وسلامه عليه أنه قال ‹أياكم والطمع فإنه فقر حاضر›[3]. وقد قيل فساد الدين وهلاكه الطمع، وملاكه الورَع، [وقال أبو بكر[4] الوراق رضي الله تعالى عنه لو قيل للطمع من أبوك لقال الشك في المقدور، فلو قيل له ماحرفَتُك؟ لقال: اكتساب الذل، فلو قيل له ماغايتك؟ لقال: الحرمان][5] وقال الشيخ أبو العباس[6] المرسي رضي الله تعالى عنه، والله [مارأيت العز إلا في رفع الهمة عن المخلوقين][7]. وقال إبراهيم بن أدهم رضي الله تعالى عنه، كثرة الحرص والطمع توجب الغم والجزع، وقلة الحرص والطمع تورث الصدق والورع. وقال بنان[8] الحمال رضي الله تعالى عنه:

العبد حر ما قنع   والحر عبد ما طمع[9]

وقال بعضهم لولا الأطماع الكاذبة ماستعبد الأحرار بكل ما لا خطر له. وحقيقة الطمع على مانقله الغزالي عن بعضهم [هو إرادة الشيء المخاطرة بالحكم]

---

(1) هو وهب بن منبه أبو عبد الله الصنعاني من أبناء الفرس الذين بعث بهم كسرى إلى اليمن قرأ كثيرا كتب السابقين، وروى عن ابن عباس، توفي سنة 114 هـ. ترجمته في تهذيب التهذيب 166/11، معجم الأدباء 259/19، ووفيات الأعيان 35/6، وطبقات ابن سعد 395/5، وحلية الأولياء 23/4.

(2) في ب، الكبير. (3) رواه الطبراني في الكبير.

(4) محمد بن عمر أبو بكر الوارق فقيه شافعي غلب عليه التصوف توفي بعد 240 هـ.

(5) الخبر في رسالة القشيري ص 24.

(6) هو أحمد بن عمر أبو العباس المرسي فقيه متصوف من أهل الاسكندرية وأصله من الأندلس توفي سنة 686 هـ. الأعلام ج 1.

(7) النص في تاج العروس لابن عطاء الله ص 61 «مخطوط».

(8) هو بنان بن محمد بن حمدان الحمال، الامام المحدث يضرب بعبادته الأمثال، توفي سنة 316 هـ، ترجمته في سير أعلام النبلاء والشذرات 271/2.

(9) الخبر في شرح الشيخ أحمد زروق لحكم ابن عطاء الله ص 120 وفي شرح الشفا للقاضي عياض 209/1 بيت آخر:

فاقنع ولا تطمع   فما شيئ أضر من الطمع

يعني إرادة مافيه خطر بأن يكون أولا يكون، وعلى تقدير أن يكون، فيحتمل أن يكون فيه صلاح للعبد أوّلا فيريده هو هذا الطامع بأن يحكم فيه - مع هذه المخاطرة - فإنّ له فيه صلاحا ومنفعة، أو له فيه فسادا ومضرة كالأسفار غير الواجبة، والتجارات، والصنائع، ونوافل الطاعات، فيستغرق في طلب هذا المخاطر لما جزم فيه بالمصلحة لنفسه فيعطل بسبب ذلك واجبات عليه، ويهلك في دينه ودنياه، أو يترك ماله فيه مصلحة دينية أو[1] دنيويةً، مباحة فيهلك في دينه أو دنياه، وضد الطمع التفويضُ وهو ترك اختيار مافيه مخاطرة إلى المختار المدبر العالم بمصالح الخلق.

[قال الغزالي: الذي نقوله إن التفويض إرادة أن يحفظ اللّه عليك مصالحك، فيما لا تأمنُ فيه الخطر... قال والطمع في الجملة يجري على وجهين:

أحدهما في معنى الرجاء، يريد شيئا لاخطر فيه ولا مخاطرة بالاستثناء وذلك ممدوح غير مذموم، كما قال تعالى: ﴿والذّي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّين﴾[2].

وقال تعالى ﴿إِنَّا نَطْمَعُ أنْ يَغْفِر لَنَا رَبُّنا خَطَايَانَا﴾[3]...

والثاني: طمع مذموم... وهو شيآن: أحدهما: سُكون القلب إلى منفعة مشكوكة. والثاني: إرادة الشيء مخاطرة بالحكم. وهذه الإرادة تقابل التفويض لاغير. قال: وحصن التفويض ذكر خطر الأمور وإمكان الهلاك والفساد فيها، وحصن (حصنه)[4] ذكر عجزك عن الاعتصام عن ضروب الخطر، والامتناع من الوقوع فيها. بجهلك وغفلتك وضعفك...

قال ثم اختلفت عبارات الأئمة في الخطر؛ فعن بعضهم أن الخطر في الفعل هو أن تكون دونه نجاة، ويمكن أن يجامعهُ ذنب، فللإيمان والسنة والاستقامة لاخطر فيها، إذ لايمكن أن يكونَ دون الإيمان نجاة البتة، والاستقامة لا يجامعها ذنبٌ، فإذًا

(1) في ج دينه.
(2) سورة الشعراء: 83.
(3) سورة الشعراء: 51.
(4) في ب (حصنك).

تصِحُ إرادة الإيمان والاستقامة بالحكم. وقال الأستاذ رحمه الله الخطر في الفعل مايمكن أن يعترض فيه مايكون الاشتغال بالعارض أولى من الإقدام على ذلك الفعل؛ وذلك يقع في المبَاحات والسنن والفرائض كمن له عرض في أثناء الصلاة إنقاذ غريق ونحوه فلا تصح إذًا إرادة المباحات والنوافل، والكثير من الفرائض بالحكم... قال ولقد سمعت الإمام رحمة الله تعالى عليه في هذه المسألة يقول: إن ما افترض الله تعالى على عبادِه من الصلاة والصوم والحج ونحوه، ففيه صلاح لامحالة للعبد، وصحت إرادتها بالحكم، قال فاتفق رأينا على ذلك فبقيت المباحات والنوافل إذًا في هذا الحكم... ثم هل «يأمن المفوض»[1] الهلاك والفساد؟ إنما هو في الغالب، أو دائما وأنه لايفعل به إلا مافيه صلاحه بمحض فضل الله تعالى قولان، واختار شيخُ الغزالي الثاني منهما، قال إذ لولا ذلك لَمَا قويت الباعثة على التفويض، ولايلزم أن يكون الصَّلاح ذلك هو الأفضل، بل قد يكون ذلك مفضُولا، لأن المقصود للعبد مطلق النجاة من المهالك، لاالفضل. والشرف، وللمفوض أن يطلب من الله تعالى أن يجمع له بين الصلاح والأفضل جميعا][2].

قوله: «واعلم أن صاحبها من التملق في ذل». يعني والدليل على ذلك النصوص، وقد قدمنا منها مايكفي والمشاهدة، ولهذا قال ابن عطاء الله في حِكَمه «مابسقت أغصانُ ذُلٍ إلا عن بَذرِ طَمعٍ»[3]. أي ماطالت وانتشرت في الجو، ثم قال إثرَهُ «أنت حرٌّ ممَّا أنت عليه آيس، وعبد لما أنت له طامعٌ»[4]. يعني لأنّ الطمع يحمله على الاستغراقِ في طلب مطموعه وخدمته، وتحمل المؤنِ والتعبِ بتحصيله، ومدِ الرقبة ذلًا للسبب الذي رجا حصول ذلك من قبله، وهذا غاية مايفعل العبيد البارُّون بساداتهم.

(1) في ج «من الفرض» وساقط من د.
(2) مابين المعقفين في المنهاج ص (213 - 214 - 215) بتصرف في الفقرات الاخيرة.
(3) راجع الحكم لابن عطاء.
(4) تابع لما تقدم.

والسبب الذي يتولد منه الطمع، استغراق النفس في إسناد الآثار للأسباب العادية، لما شهدت إرتباطها بها كثيرا، أو عميت عن إدراك وجودها بدونها كثيرا، وإسنادُها تلك الآثار للأسباب العادية إن كان عن اعتقاد تأثيرها فيها فهو بدعة وشرك، وقد تقدّم في العقائد حكمها، وإن كان لتوهم إرتباطها وتوقفها عليها فهو جهل لما سبق أنها توجد معها وبدُونها.

ومن أسباب الطمع الجهل بالمقدور وعدم الثقة بضمان الله تعالى وكفايته لمن فوض وتوكل عليه.

ومن أسبابه أيضا جهله بقدر مالكه وربّه، وبقدر النِّعم التي منحه الله تعالى من غير سؤال، فإذا أهان نفسَه بأن أخرَجها عن الأنتساب[1] والعبوديّة لمولاها مَلك الملوك تبارك وتعالى، وصار عبدا لما هو حادثٌ عاجز مثله.

قوله: «قد قيل أحرفه تبدو مجوفةً»، يعني أحرف كلمة الطمع، وأشار بهذا إلى ماقاله الشيخ أبو العباس المرسي رضي الله تعالى عنه، [قال الطمع ثلاثة أحرف (كلها)[2] مجوفة فصاحبها بَطِنٌ لايشبع أبدا][3]، زاد بعضُهم أنها كلها يابسة كحال صاحبها، فإنه ممتلئ بالحرمان، وييس الأغراض، وكيف لا، وهو قد طلب الشيء من غير محله وعلى غير وجهه، فاعتمد على الأسباب، وترك الانتماء إلى رب الأرباب، وتوجه للخلق، وأَعرضَ عن الملك المعبود بحق.

فإن قلت قد نجد الطامع يظفر بغرضه من الأسباب التي تعلق بها واستغرق في خدمتها.

قلت لئن ظفر بغرضه اليسير الدنيوي منها فقد اتعَبَتْ ظاهرَه وباطنَه وفَوتَتْهُ من منازل الدين ودرجات الآخرةِ والعزّ في الدارين، مالا نسبة لذلك الحظ اليسير الدنيوي المشوب بالهموم والأحزان، والذلة والمهانة إلى أدناه، ومن قدر أن يكون

(1) في ب «الاسباب».
(2) زيادة من شرح الشيخ أحمد زروق لحكم ابن عطاء الله ص: 118.
(3) مابين المعقفين في المصدر السابق.

عبدا للملك يخلع عليه الخِلع النفيسة ويركبه المراكب البهية ويخدمه الخيل والرجل[1]، فعدل عنه ورضي أن يكون عبدا لسراب يذله بخدمه الأزبال والعذرات، ثم يسد جوعته بكسرة ويستر عورته بخرقة، أفلا يكون محروما غاية الحرمان. وأين هذا ممّن فوّت بعبوديته للأسباب من مال وجاه ومُلكٍ وتجارة وصناعة وجمال امرأة وخدمة ظلمة ونحو ذلك؟ عزّ العبودية لمن انفرد بالمُلك والعزة وحده، وبيده من خزائن النعم والمكارم في الدارين مالا نهاية له، وهو تعالى المدخر في فراديس الجِنان لعباده المقبلين على طاعته وتعظيم جلاله مالا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، وللملك الدنيا بحذافِرها مع فرض الأمن والسلامة والعافية أبد الآباد، لاقدرَ له ولاقيمة بالنسبة إلى تسبيحة واحدة يعرف العبد معناها، ويذكر مولاه العظيم بها، مع حضور قلب وفراغ سرٍّ، فكيف نسبة ماحصل للطامع خديم الأسباب من الغرض اليسير الحقير، إلى مافاته من علوم نافعة وفِكرٍ في جلال المولى العظيم جائلة، وحضور قلب في أداء فرائضه، وأورَادٍ فيما ندب إليه من ذكره، وأنواع قُربه، وكثرة الصلاة والتسليم على مصطفاه من خلقه سيدنا ومولانا محمد صلوات الله وسلامه عليه، نسأله سبحانه أن يلهمنا رشد أنفسنا، وأن يُعيننا إلى المَماتِ على ملازمة ذكره وشكره وحسن عبادته، بجاه أشرف خلقه سيدنا ومولانا محمد ﷺ.

331 - عَـلـيـكَ بـالجُودِ لاتَـبْـخَـلْ بِمَـكـرُمَـةٍ فـالـبُـخـلُ والجبنُ بِـئـسَ الـوصَـفُ للـرَّجُـلِ

ش – حضَّ الشيخ في هذا البيت على الاتصاف بفضيلتين: وهُما الكرم والشجاعة؛ وإنما حضَّ عليهما إثر نهيه عن رذيلة الطمع، لأنهما إنما يتيسرأن[2] يترك الطمع، لأن من ترك الطمع برفض الأسباب من قِبله وآوى إلى مولاه، واستغنى به عن كل ماسواه، سهُل عليه بذل المال، لأنه من جملة الأسباب التي رفضها من قلبه[3]، وليس له فيه حاجة ولاغنًى حتى يبخل به، بل غناه إنما هو يغني

(1) في ج الرجال. (2) في ب يتيسّران بترك. وهو أصح.
(3) في ج من قلبه.

مولاه وسيده، وهو بما عنده تعالى أو ثق له مما بيده، وغنى مولاه لاينتقص بانفاق. ولايخشى فيه أبدَ الآباد عدمٌ ولا إملاق، فهو لَوْ مَلَكَ الدنيا والآخرة بحذافيرهما لجاد بجميعهما، ولايرى مع ذلك أنه جادَ بشيء معتبرا أصلا، لأنّ المنافع المتوهمة فيهما ليس لهما أثر البتة، وإنما هي مِلْكٌ لمولانا جل وعلا، وخلقٌ له وحده، يخلقها معهما وبدونِهما فلا حاجة للمؤمن فيهما أصلا، وإنما حاجته عند مولاه جل وعلا، وهو تعالى لايعتَريه تغيّر ولا نقص ولازوال، وأيضا فالتّنعُّم بتفضله سبحانه بكشف الحجاب عن عبد لمشاهدتهِ جل وعلا يُغني عن كل نعيم دون ذلك، إن في الله عِوضًا عن كل هالك. وكذلك يسهُل عليه لأجل ذلك بذل نفسه وزوال الخوف عليها في حقوق الله تعالى، لعدم طمعه أن يكتسب الحياة أو البقاء أو العافية من كل سبب سوى مولاه جل وعلا، وإنما حياته وأجله بيد مولاه تبارك وتعالى، وماكان بيده تعالى فقد عَزَّ أن تصل إليه الأسباب بإثبات أو نفي، قال تعالى ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فإِذَا جَاءَ أَجَلُهُم فَلَا يَسْتأْخِرُونَ سَاعَةً ولا يسْتَقْدِمُونَ﴾[1].

وحقيقة الجود أن لايصعب على العبد البذلُ، والبُخلُ ضده. والشجاعة بذل النفس حيث يحمد بذلُها، هو من باب الجود والسخاء، وفي الحديث عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال ‹السخي قريب من الله قريب من الناس، بعيد من النار، والبخيل بعيد من الله بعيد من الناس قريب من النار، والجاهل السخي أحب إلى الله تعالى من العابد البخيل›[2]. ومن طالع سِيَر أصحاب رسول الله ﷺ في سخائهم بأموالهم وأنفسهم لله تعالى، رأى العجب العُجاب. وكيف يخفى سخاؤهم وشجاعتهم وكل ماتراه من علم نافع وفرض وسنة وفضيلة، ونافلة، فهم الذين جادوا بحمل المؤونة في حفظه وضبطه على أكمل وجه ثم سخوا بايصال جميعه مُصفى غاية التصفية، منقحا غاية التنقيح إلى من بعدهم، خالصا لوجه الله تعالى. لا لغرض ينالونه من قبلِ الناس، وكذا كل ماتراه في معمور أرض الإسلام، من أرض وقرى وأمصار متسعة، وقناطر المجابي المقنطرة وخزائن ملك وافرة، في

(1) سورة الأعراف: 34.

(2) رواه الترمذي من حديث أبي هريرة.

مشارق الأرض ومغاربها، وبرها وبحرها، وجوفها وقبلتها، إنما حصل على أيديهم وقهرهم بسيوفهم وإيمانهم العظيم الوثيق، ومعرفتهم الكاملة ونصيحتهم الشاملة. الأكاسرة والرومَ والجبابرة، مع اتساع مملكتها وكثرة عَددها، وقوة عُددها ثم لمّا حازوا ذلك كله وقهروا الأعداء عليه لم يميلوا إلى جهته، وزهدوا كل الزهد في ناحيته، ولم يأخذوا منه إلا كزاد الضرورة للمسافرين، وسخوا بجميعه لمَن بعدهم من المسلمين، فهم فيه يتسعون، وفي وَارف ظِلاله وغنائمه الباردة يمرحون، ويتطاولون، فأعْظِم بجود من كل المسلمين، مِمَّن وُجد في زمانهم ثم من بعدهم إلى يوم القيامة، عيالُهم دينا ودنيا. والكلُّ على العموم عيالٌ لأشرف خلق الله تعالى سيدنا ومولانا محمد ﷺ، ثم الكل من محض فضل الله تعالى وواسع كرمه. وقد أثنى مولانا جل وعلا في كتابه العزيز على الأنصار فقال تعالى **﴿والذينَ تَبوأوا الدّارِ والإيمان مِن قبْلِهم يُحبّون مَنْ هَاجَرَ إليهم ولا يَجِدُون في صُدورهم حَاجَةً مِمّا أُوتُوا ويُؤثِرون عَلَى أنْفسهِمْ ولَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾**[1].

وأثنى على أهل البيت الطاهرين [المطهرين][2] زادهم الله شرفا: عليّ وفاطمة رضي الله تعالى عنهما، فقال جل من قائل **﴿يُوفُونَ بالنَّذْرِ ويَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُستَطِيرًا وَيُطْعِمُونَ الطَّعام عَلَى حُبّه مِسكِينًا ويتيما وأَسِيرًا، إنَّما نُطعِمُكُم لوَجْهِ اللّه لانُرِيدُ منكم جَزاءً ولاشُكورًا﴾**[3] الآية.

[وقد روي أن الحسن[4] بن علي رضي الله تعالى عنهما سأله رجل شيئا فأعطاه خمسين ألف درهم وخمس مائة دينار. وقال إيتِ بحَمال يحمله لك، فأوتي بحمال فأعطاه طيلسانه. وقال يكون كراء الحمال من قِبلي.

(1) سورة الحشر: 9.

(2) مابين القوسين ساقط من ب.

(3) سورة الانسان: 7 - 9.

(4) الحسن بن علي بن أبي طالب سيد شباب أهل الجنة، مولده سنة 3 هـ وأمه عنها فاطمة بنت الرسول ﷺ وكان يشبه جده تولى الخلافة بعد موت أبيه علي رضي الله عنه ثم تنازل لمعاوية بعد ستة أشهر من ولايته، توفي سنة 49 هـ وعمره 46 سنة. ترجمته في الشذرات 56/1، وتاريخ الطبري، ووفيات الأعيان 65/2، وتهذيب التهذيب 295/2.

وقيل خرج عبد الله[1] بن جعفر إلى ضيعة لهُ، فنزل على نخيل قوم، وفيها غلام أسود يعمل فيها، إذ أُوتي للغلام بقوته، ودخل كلبٌ الحائطَ ودنا من الغلام فرمى إليه الغلام بقُرص فأكله ثم رمى بالثاني والثالث فأكله، وعبد الله ينظر فقال: ياغلام كم قوتك كل يوم؟ قال ماترى. قال: فلم آثرت هذا الكلب؟ قال أرضنا ماهي بأرض كلاب، إنه جاء من مسافة بعيدة جائعا، فكرهتُ ردهُ، قال: فما أنت صانع اليوم؟ قال: أطوي يومي هذا، فقال عبد الله بن جعفر: أُلامُ على السخا؟ إن هذا لأسخى مني، فاشترى الحائط بما فيه من الآلات والغلام. فأعتقه ووهبها له[2].

وقيل أراد رجل أن يضار ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، فأتى وجوه البلد وقال: يقول لكم ابن عباس تغدُّوا عندي اليوم، فأتوه فملأُوا الدار فقال ماهذا؟ فأخبر الخبرَ فأمر بشراء الفواكه في الوقت وأمر بالخبز، والطبخ، وأطعمهم، فلما فرغوا قال لوكلائه نجدُ هذا في كل يوم، فقالوا له نعم، قال فليتغد هؤلاء عندنا كل يوم.

وقيل لما قدم الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه من صنعاء إلى مكة، وكان معه عشرة آلاف دينار، فقيل له: تشتري بها قِنْية، فضرب خيمتَه خارج مكة. وصبَّ الدنانير، فكل من دَخل عليه كان يعطيه قبضة، قبضة، فلما جاء وقت الظهر قام ونفض الثوب، ولم يبق شيء][3].

وفي مناقب الليث[4] بن سعد رضي الله تعالى عنه، قال: منصور[5] كنت عند [الليث فأتته امرأة فقالت له إن زوجي قد تشكى وقد أشير إليه بالعسل، فقال

---

(1) عبد الله بن جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم ولد بالحبشة أثناء الهجرة إليها له أخبار كثيرة في السخاء والبذل، توفي سنة 80 هـ. ترجمته في الشذرات 87/1.

(2) الخبر في المستطرف (190/1) ورسالة القشيري ص 124.

(3) الخبر في الاحياء 127/3، ورسالة القشيري ص 121 «باب السخاء».

(4) الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهري أبو الحارث شيخ ديار المصرية وعالمها ولد سنة 64 هـ وأصله من فارس، روى عن نافع والزهري، توفي سنة 175 هـ ترجمته في تهذيب التهذيب 459/8، والشذرات 285/1، ووفيات الأعيان 127/4.

(5) منصور بن عمار بن كثير، ويعد من أحسن الوعاظ والتذكير يقول الذهبي: لم أجد له وفاة وكأنها في حدود 200 هـ «سير أعلام النبلاء» وخبره مع الليث بن سعد في تاريخ بغداد «ترجمة منصور بن عمار».

لوكيله اعطها مطرًا من عسَل «والمطر مائة وعشرون رطلا»، وقال إنما سألت بقدر همتها فأعطيناها بقدر همتنا[1]، [وقال منصور بن عمار كان الليث بن سعد إذا سمع بقاص أخرجه من مصر، وكَانَ شديدا عليهم فاتفق أن دخلتها فوقفت في المسجد وجعلت أقص، فاذا رجلان دخلا، وقالا اجبِ الامام، فقمتُ فرَقا أقول واسوأتاه! أُنفي الساعة من هذا من مثل هذا البلد، فلما دخلت على الليث سلمت ووقفت، فقال آأنت المتكلم في المسجد؟ قلت نعم فقال اجلس، وأعدْ عليّ الكلام الذي قلته، فسردت الكلام سردًا فرَقَّ الشيخ وبكى، وسُرِّيَ عني، وبكى الشيخ حتى رحمتُه، وقال: لي اسكت، وقال: لي ماسمُكَ. فقلت منصور بن عمار، فقال الحمد لله الذي لم يمتني حتى رأيتُك، ثم قال ياجارية فوقفت بين يديه فقال لها: جئني بكيس فيه ألف دينار، فقال: ياأبا السَّري خذ هذا إليك وصُن هذا الكلام أن تقف به بأبواب السلاطين، ولاتمدحن أَحدًا من المخلوقين، بعدمدحك لرب العالمين، ولك عليّ في كل سنة مثلها، فقلتُ رحمك الله - لقد أحسن - فلا حاجة لي فيه، فقال: لاترُد علي شيئا أصلك به، فقبضتها، فقال لاتبطأ عليّ، فلما كان في الجمعة الثانية أتيته فقال: أذكر شيئا فأخذت في مجلسٍ لي فكثر بكاء الشيخ حتى رحمتُه فكففتُ، فلما أردتُ الخروج قال: انظر مافي ثني الوسادة، فإذا فيه خمس مائة دينار فرفعتُها، فقال متى أراك؟ فقلت الجمعة الداخلة، فأتيته بها مودعا استحي من المقام بها، فلما جئتُه في الجمعة الداخلة تكلمت أيضا فكثر بكاء الشيخ، ثم قال انظر مافي ثني الوسادة فإذا فيه ثلاث مائة دينار، ثم قال ياجارية هات ثِياب إحرام منصور، فجاءت بإزار فيه أربعون ثوبا، قلت رحمك الله اكتفي بثوبين، قال أنت رجل كريم، يصحبك قوم فاعطهم ثياب إحرامهم. وقال لجارية إذهبي بهذه الثياب مع أبي السري ولاترجعي فإنك له][2].

---

(1) النص في رسالة القشيري ص 125... سألت امرأة الليث بن سعد سكرجه عسل فأمر لها بزق من عسل فقيل له في ذلك. فقال سألت على قدر حاجتها. ونحن نعطيها قدر نعيمنا.

(2) الخبر في تاريخ بغداد «ترجمة منصور بن عمار».

وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه وصل الليث بن سعد ثلاثة نفر بثلاثة آلاف دينار. واحترقت دارُ ابن لهِيعة[1] فبعث إليه بألف دينار وقال لايسمع بذلك ابني فَتَهُون عليه، فبلغ ذلك ابنه سعيد فوصله بألف دينار إلا دينارا، وقال إنما نقصتك هذا (الدينار)[2] لئلا أساوي الشيخ في عطيته، وكتب إليه مالك رضي الله تعالى عنهما في قليل من عصفر يصبغ به ثياب صبيانه فأنفذ إليه الليث رضي الله تعالى عنه أو قارًا صبغ بها ثياب الصبيان ووصلوا بها الجيران، وبيع فضلها بألف دينار، فانظر كيف كانت العلماء، وكيف كانت هممهم، وانظر زماننا الذي نشأنا فيه، والله المستعان، ولاحول ولاقوة إلا بالله، نسأله سبحانه أن يمنَّ علينا بالخروج من الدنيا على السلامة في ديننا ودنيانا، ويكفينا في هذا الزمان العسير شرَّ أنفسنا وشر كل ذي شر، بجاه نبيه ومصطفاه من خلقه سيدنا ومولانا محمد ﷺ.

[وقيل بكى علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه يوما، فقيل لهُ مايبكيك؟ فقال لم يأتنا ضيف منذ سبعة أيّام، أخاف أن يكون الله تعالى قد أهانني. وروي عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال: زكاة الدار أن يتخذ فيها بيت للضيافة.

وقال إبراهيم[3] بن الجنيد كان يقال أربع لاينبغي للشريف أن يأنف منهن، وإن كان أميرا، قيامه من مجلسه لأبيه، وخدمته لضيفه، وخدمته لعالم يتعلم منه، والسؤال عمّا لَمْ يعلم.

وقال عبد الله بن المبارك رضي الله تعالى عنه سخاء النفس عما في أيدي الناس أفضل من سخاء النفس بالبذل.

وقال بعضهم دخلت على بشر بن الحارث في يوم شديد البرد وقد تعرى من الثياب وهو ينتفض من شدة البرد، فقلت يا أبا نصر، الناس يزيدون في الثياب في

(1) هو عبد الله بن لهيعة بن عقبة الحضرمي الغافقي المصري، من المكثرين لرواية الحديث مولده سنة 97 هـ وتوفي بمصر سنة 174 هـ. ترجمته في وفيات الأعيان 38/3، والشذرات 286/1 وتهذيب التهذيب 373/5.

(2) زيادة من ج.

(3) ابراهيم بن الجنيد. لم أقف على ترجمته في المصادر التي بين يداي.

مثل هذا اليوم وأنت قد نقصت. فقال ذكرتُ الفقراء وماهم فيه، ولم يكن لي مال أواسيهم به، فأردت أن أوافقهم بنفسي في مقاسات البرد، وقال بعضهم ليس السخاء أن يعطي الواجد المعدَم، إنما السخاء أن يعطي المعدمُ الواجدَ][1].

قوله: «بئس الوصف للرجل». يحتمل أن يريد وكذلك المرأة، وخص الرجل بالذكر، لأنه هو المقصود بالسخاء والشجاعة، فالبخل، والجبنُ في حقه عيبان فاحشان جدا. بخلاف المرأة. ويحتمل أن يكون قصد إخراج المرأة، وأن المدح في حقها غالبا البخل والجبن، إذ هما أنفع لها، وأصون وأحفظ للزوج، اللهم إلا أن يكون كرمها وشجاعتها لله خالصا، كما كان لأم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها، ومن حذا حذوها من الصحابيات والتابعات لَهم[2] بإحسان. فلا فرق بينها وبين أولياء الله تعالى من الرجال وبالله تعالى التوفيق.

332 - أمسِكْ لِسانَكَ تَسلَمْ من غَوائِلِهِ	بالصمتِ ثُمَّ مَتَى لَم يُمكنِ انعَزِلِ
333 - قد جاءَ في أَثَرٍ تشبيهُه سَبُعًا	مَهما اعتدى لَم يذَرْ شَيئا ولم يُقِلِ
334 - ولَيس يُهمِلُ ذُو التَّقوى جَوارحهُ	كالعينِ والسمْع في صُبحٍ وفي أُصُلِ
335 - إنْ يُصْلِحِ القلْبُ فالأعضاءُ صالِحَةٌ	لأنَّــه مَـلِـكٌ مَـهَـمـا يَمِلْ تَمِلِ

ش – لاخفاء أن المكلف عليه من جهة الشرع وظائف تتعلق بباطنه، وعليه وظائف تتعلق بظاهره، ولايكون ممتثلا طيبا مستقيما حتى يقوم بحقوق الله تعالى في ظاهره وفي باطنه، وقد ذكر الشيخ فيما سبق بعض الوظائف المتعلقة بالباطن وتعرض هنا لبعض مايتعلق بالظاهر، ولاشك أنه منقسم على الأعضاء الظاهرة من اللسان، والعين، والأذن، والقلب، واليد، والرجل، والبطن، والفرج.

أما اللسان فهو أشد الأعضاء على الإنسان وأهلكها له، وفي الحديث ‹وهل يكب الناس على مناخرهم في النار إلا حصائد ألسنتهم›[3]، وهو في الرُّتْبة الثانية

(1) مابين المعقفين في رسالة القشري ص 125 «باب الجود والسخاء».
(2) في (د) لهن.
(3) رواه الترمذي.

من القلب لانقسام الإيمان بينهما شطرين إذ لابد فيه من اعتقاد بالجنان وإقرار اللسان، وكذا الكفر والردة يكون فيهما، وحسبُك أن فيه ربحك وغنيمتك، وثمرة تعبك واجتهادك، فكم يتلف عليك بلفظة واحدة، ماتتعبُ فيه سنين متطاولة، بل دهرك.

وفي الحديث ‹إن الرجل ليتكلم بالكلمة من سخط الله تعالى لايُلقى لها بالًا يهوى بها في النار سبعين خريفا›[1]. ولهذا قيل ماشيء أحق بطول السجن من اللسان.

قال بعضُ السلف تعلمت الصمت بحصاة جعلتها في فمي ثلاثين سنة، كنت إذا هممت بالكلمة تلجلج بها لساني فسكتُّ، وروي «نحوه عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه»[2]. وقال بعضهم جعلت على نفسي بكل كلمة أتكلم بها فيما لايعنيني صلاة ركعتين، فسهل ذلك عليّ فجعلت علىٰ نفسي بكل كلمة صوم يوم فسهل علي ذلك، ولم أنته حتى جعلت على نفسي بكل كلمة صدقة درهم فصعب علي ذلك فانتهيت.

وقال عقبة بن عامر[3] رضي الله تعالى عنه (قلت يارسول الله مم النجاة؟ قال امسك عليك لسانك، وليسعك بيتك، وابك على خطيئتك»[4]. وقيل من سره أن يسلم قلبُه فليلزم الصمتَ. وأوصى ﷺ معاذا بالصلاة والصيام وغير ذلك، ثم قال في آخر وصيته ‹ألا أنبئك بملاك ذلك كله؟ امسك عليك هذا، وأومأ إلي لسانه[5]. قال معاذ قلت يارسول الله «وإنّا مؤاخذون بما نتكلم به فقال: ثكلتك أمك يامعاذ وهل يكب الناس على مناخرهم في النار إلا حصائد السنتهم، إنك ماسكت فأنت

---

(1) رواه الشيخان وأحمد والترمذي.

(2) الأحياء 111/3.

(3) عقبة بن عامر الجهني أبو حمادة روى عن النبي ﷺ وكان عالما بالفقه والفرائض توفي سنة 58 هـ. ترجمته في تهذيب التهذيب وطبقات ابن سعد 216/7 والشذرات 64/1.

(4) أخرجه الترمذي «والحديث في الاحياء 109/3».

(5) أخرجه الطبراني وابن أبي الدنيا.

سالم فإذا تكلمت فإنما هو لك أو عليك›[1]. وقال عبد الله[2] بن شقيق عن أبيه أنه قال: ‹يارسول الله أخبرني بأضر شيء عليَّ قال: هذا وأومأ إلى لسانه›[3]، وفي لفظ آخر لايتقي العبد ربه حق تقاته حتى يخزن لسانه. وفي الحديث ‹لايستقيم إيمان عبد حتى يستقيم قلبه ولايستقيم قلبه حتى يستقيم لسانه›[4].

وقال بعض العلماء ما استقام لسان عبد إلا عُرِف الصلاح في سائر عمله. ومااختلف لسانه إلا عرف الفساد في سائر عمله.

«وقال أحمد[5] بن حنبل رضي الله تعالى عنه علماء الكلام زنادقة»[6] يعني بعلماء الكلام الذين يتعلمون حلاوة المنطق وضروب الفصاحة ليتمشد قوابها، ويتفاصحوا بحضرة أبناء الدنيا والملوك، وسائر الناس، ليستميلوا قلوبهم بذلك، ويمدحوهم، ويعلو قدرُهم وينتشر ذكرهم، ويرتفع صيتُهم ويَظفروا بمراتب من الرئاسة، اللهم اغفر لنا مامضى وأصلحنا فيما بقي إلى الممات يا أرحم الراحمين، ياذا الجلال والإكرام، بجاه نبيك ومصطفاك سيدنا ومولانا محمد ﷺ وعلى آله ورضي الله عن أصحابه أجمعين. وإنما كانوا زناقدة، لأن ظواهرهم تخالف بواطنهم؛ لأن الظاهر منهم يقتضي تعظيم قدر العلم والإفصاح عن دقائقه. وتقريب ما أشكل منه بالعبارة البليغة الرائقة، والباطن إنما ذلك كله منهم حبالة وشرك نصبوه لنيل الرئاسة، وجيفة الدنيا، وكثير منهم يتمشدق ويتفاصح فيما لم يحط علمًا بحقيقته، وذلك كلُّه غشٌّ ونفاق لاشك فيه. وقال بعض العارفين هذا العلم على قسمين نصفه السكوت، ونصفه أن تدري أين تضعه.

---

(1) أخرجه الترمذي وصححه ابن ماجة.

(2) هو عبد الله بن شقيق العقيلي البصري سمع من كثير من الصحابة توفي سنة 101 هـ. ترجمته في تهذيب التهذيب 223/5 وشذرات الذهب 122/1.

(3) أخرجه الترمذي وابن ماجة وأحمد.

(4) أخرجه ابن أبي الدنيا والخرائطي.

(5) هو أحمد بن محمد بن حنبل من أكبر الأئمة في الفقه والحديث وله مسند في الحديث، مولده سنة 164 هـ وتوفي سنة 241 هـ. ترجمته في الشذرات 96/2، ووفيات الأعيان 63/1، وتهذيب ابن عساكر 28/2.

(6) النص في الاحياء (95/1).

[وقال الضحاك: «ابن مزاحم»(1) ادركتهم وهم يتعلمون الصمت والورع، وهم اليوم يتعلمون كثرة الكلام الحسن](2)، وقال بعض السلف، وقد سُئل هل العلم اليوم أكثر أو فيما سلف؟ فقال الكلام اليوم أكثر، والعلم فيما تقدم أكثر، وقيل كانوا ينتفعون بصمت العالم أكثر مما ينتفعون بكلامه. وقيل من لم ينتفع بسكوت المتكلم لم ينتفع بكلامه، وقيل لبعض العلماء فُلانٌ أعلمُ عنك أم فلانٌ؟، فقال فلان أعلم، وفلان أكثر كلاما، ففرّق بين العلم والكلام، وقيل لبعض علماء خرسان، دُلّنا على رجل نجلس إليه بعدك، ونستمع منه، فقال فلان، وذكر لهم رجلا صموتًا متعبدًا، لايعرف بكثير علم، فقالوا إن فلانا ليس عنده من العلم مايجيب به عن كل مايسأل عنه، فقال قد علمت ولكن عنده من الورع مالا يتلكم به إلا بما يعلم، فلذلك أرشدتكم إليه، وكان في وقته من المتكلمين في العلم كثير [وقال بعض السلف تعلم الصمت كما تتعلم الكلام، فإن كان الكلام يهديك، فإن الصمتَ يقيك](3)، وفي الصمت خصلتان تدفع بها جهل من هو أَجهل منك، وتعلم بها علم من هو أعلم منك، وقال بعض العلماء، تعلم لا أدري. ولا تتعلم أدري، فإن قلت لا أدري علموك حتى تدري، وإن قلت أدري سألوك حتى لا تدري، وقال بعض العلماء إذا أخطأ العالِم قول لا أدري أصيبت مقاتله(4)، وفي الخبر إن فتنة العالِم أن يكون كلامه أعجب إليه من الصمت، وعن جماعة من السلف أن تسعة أعشار السلامة في الصمت، وقال بعض السلف يأتي على الناس زمانٌ يكون أفضل أعمالهم النوم وأفضل علومهم الصمت، يعني لفساد أعمالهم(5) واشتباه العلم، وقال مع ذلك أو حقه أن يقول وأفضل أحوالهم الجوع لانتشار الحرام، وغموض الحلال، ويقال كل كلمة فيما لايعني، يوقف عليها العبد في الآخرة خمس وقفات، يطول بها حسابه، ووقوفه، وهوله، ويذوب لحمله، وقلبه، وينقطع حسرات:

---

(1) زيادة من الاحياء (66/1).
(2) النص في المصدر السابق (66/1).
(3) النص في رسالة القشيري ص 64.
(4) في ج مقالته وهو تصحيف.
(5) في ب «العمال».

أوّلها: أن يقال له لم قلت كلمة كذا؟ أكانت مما يعنيك.

الثانية: هل نفعتك إذا قلتها؟

الثالثة: هل ضرتك لو لم تقلها؟

الرابعة: هلّا سكت فربحت السلامة من عاقبتها.

الخامسة: هلّا جعلت مكانها سبحان الله و الحمد لله والله أكبر فغنمت ثوابها. وقد جاء في الخبر «أكثر الناس ذنوبا يوم القيامة أكثرهم خوضا فيما لايعنيه»[1].

وقال الحسن: (لسان المؤمن من وراء قلبه إذا أراد أن يتكلم فكر فإن كان له تكلم، وإن كان عليه أمسك. وقلبُ المنافق على طرف لسانه أي شيء خطر بقلبه تكلم به، ولايتوقف ولاينثني)[2] والأخبار والآثار في أمر اللسان كثيرة جدا، ومن لم يكتف بالقليل لم ينفعه الكثير.

قوله: «تسلم من غوائله»، وهو جمع غائلة وهي الآفة المهلكة، من قولهم غاله واغتاله إذا أهلكه من حيث لايدري، ولاشك أن اللسان كذلك لايتفطن صاحبُهُ إذا لم يشتد اعْتناؤه[3]، ومراقبتُه إيّاه حتى يهلكه دنيا أو أخرى، أو فيهما جميعا من حيث لايشعر، ولهذا شبه بالسبع الذي يغتال النفوس قهرا ولايسلم منه إلا قوى القلب ثابت الجأش شائك السلاح.

قوله: «بالصمت» يحتمل أن يكون متعلقا بأمسك أو بتسليم.

قوله: «متى لم يمكن انعزل»، يعني متى لم تقدر على الصمت والسلامة من غائلة اللسان، تعينت عليك العزلة حينئذ وصارت فرض عين لأنها لايتوصل

---

(1) رواه الامام أحمد.

(2) نص الحديث في الاحياء (110/3) كتاب آفة اللسان، «لسان المؤمن وراء قلبه فإذا أراد أن يتكلم بشيء تدبره بقلبه ثم أمضاه بلسانه، وإن لسان المنافق أمام قلبه، فإذا هم بشيء أمضاه بلسانه، ولم يتدبره». وقال العراقي لم أجده مرفوعا وانما رواه الخرائطي في مكارم الأخلاق من رواية الحسن البصري قال: كانوا يقولون...

(3) في ب اغتناؤه.

للواجب [الذي هو ترك المحرمات المتعلقة باللسان إلا به، وما لايتوصل إلى الواجب][1] إلا به فهو واجب.

«وقد روي في الخبر «العزلة عن الناس عافية»[2] وروي [عنه عليه الصلاة والسلام من طريق عمرو[3] بن العاص رضي الله تعالى عنهما قال: بينما نحن جلوس حول رسول الله ﷺ، إذ ذكر الفتنة، فقال: ‹إذا رأيت الناس مرجت عهودهم، وخفت أمانتهم، وكانوا هكذا، وشبك بين أصابعه، فقلت: ما أصنع عند ذلك جعلني الله فداك؟، قال ألزم بيتك، وأملك عليك لسانك، وخذ ماتعرف، ودع ماتنكر، وعليك بأمر الخاصة، ودع عنك أمر العامة›[4].

وفي خبر آخر أنه عليه الصلاة والسلام قال: ‹ذلك أيام الهرج وقيل وما أيام الهرج؟ قال: حين لايأمن الرجل جليسه›[5] وذكر ابن مسعود في خبر آخر للحارث بن عميرة[6]، أنه قال: إنْ يدفع عن عمرك، فسيأتي عليك زمان كثير خطباؤه، قليل علماؤه، كثير سؤاله، قليل معطوه، الهوى فيه قائدُ العلم، قال: ومتى ذلك؟ قال: إذا أميتت السنة وقبلت الرشا، وبيع الدين بعرض يسير في الدنيا، فالنجاء ويحك ثم النجاء[7].

---

(1) مابين المعقفين ساقط «أ».

(2) لفظ البخاري العزلة راحة من خلطاء السوء.

(3) هو عمرو بن العاص بن وائل داهية قريش هاجر مسلما مع خالد بن الوليد سنة 8 هـ توفي سنة 43 هـ وعمره بضع وثمانون سنة. ترجمته في الشذرات 53/1، وتهذيب التهذيب 49/8.

(4) أخرجه أبو داود والنسائي.

(5) أخرجه أبو داود مختصرا عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ ذكر الفتنة وأيام الهرج. فقلت: وما الهرج؟ قال حين لايأمن الرجل جليسه.

(6) الحارث بن عميرة. لم أقف على ترجمته.

(7) رواه ابن أبي الدنيا بلفظ ان عبد الله بن مسعود كان يقول لاصحابه سيأتي على الناس زمان تمات فيه الصلاة ويشرف فيه البنيان، ويكثر فيه الحلف والتلاعن، ويفشو فيه الرشاء والزنا وتباع الآخرة بالدنيا. فإذا رأيت ذلك فالنجاة النجاة. قيل كيف النجاة قال كن حليسا من أحلاس بيتك وكف لسانك ويديك.

ورواه الطبراني بلفظ أنكم أصبحتم في زمن كثير فقهاؤه قليل قراؤه وخطباؤه قليل سائلوه كثير معطوه العمل فيه خير العلم. وسيأتي على الناس زمان قليل فقهاؤه كثير خطباؤه قليل معطوه كثير سائلوه العلم فيه خير من العمل. قال العراقي في تخريج أحاديث الاحياء (7/1) أخرجه الطبراني بسند ضعيف.

قال الغزالي رضي الله تعالى عنه: وجميع ماذكر في هذه الأخبار تَراه بعينك في زمانك وأهله، فانظر لنفسك.

ثم إن السلف الصالح رضوان الله تعالى عنهم، أجمعوا على التحذير من زمانهم وأهله، وآثروا العزلة وأمروا بذلك وتواصوا به، ولاشك أنهم كانوا أبصر وأنصح، وأن الزمان لم يصر بعدهم خيرا مما كان، بل أشر منه وأمرَّ. وهذا ما ذكر عن يوسف بن أسباط أنه قال: سمعت الثوري يقُول والله الذي لا إله إلا هو، لقد حلت العزلة في هذا الزمان.

قال الغزالي: قلت أنا، ولئن حلت في زمانه، ففي زماننا هذا وجبت وافترضت. وعن سفيان الثوري أنه كتَبَ إلى عبّاد الخواص... أما بعد: فإنك في زمانٍ كان أصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم يتعوذون بالله أن يدركوه، فيما بلغنا، ولهم من العلم ماليس لنا، فكيف بنَاحين أدركناه على قلة علم، وقلة صبر، وقلة أعوان على خير، وكدرٍ من الدنيا، وفساد من الناس؟ فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: العزلة راحة من خلطاء السوء ... ونقل عن سفيان بن عيينة أنه قال: قلت للثوري أوصني قال: أقلل من معرفة الناس، قلت: يرحمك الله أليس قد جاء في الخبر: أكثروا من معرفة المؤمنين فإن لكل مؤمن شفاعة[1]، قال: لا أَحسبك رأيت قط ماتكره إلا ممن تعرفت[2]، قلت أجل، ثم مات رحمه الله فرأيته بعد موته في المنام بحجج، فقلت: أبا عبد الله أوصني قال أقلل من معرفة الناس، فإن التخلص منهم شديد...

وقال الفضيل رضي الله تعالى عنه هذا زمان احفظ فيه لسانك، واخف مكانك، وعالج قلبك، وخذ ماتعرف ودع ماتنكر... وعن داوود الطائي رحمه الله تعالى قال: صم عن الدنيا واجعل فطرك الآخرة وفرّ من الناس فرارك من الأسد[3].

(1) رواه الحاكم في تاريخه بلفظ أكثروا من المعارف من المؤمنين فإن لكل مؤمن شفاعة عند الله يوم القيامة.
(2) في ج (تعرف) كما في المنهاج ص 91.
(3) النص في منهاج العابدين للغزالي ص: 91 - 92 - 93 - 94.

[وكان سهل يقول اجتمع الخير كله في هذه الأربع خصال وبها صارت الأبدال ابدَالاً: أخماص البطون، والصمت، واعتزال الناس، وسهر الليل][1].

وقال أيضا مخالطة الولي الناس ذُلّ. وتفرده عنهم عزٌّ، فقلّ مارأيت وليًا لله تعالى إلا منفردا.

[ولقد ذكر أن هرم ابن حيان[2] رضي الله تعالى عنه أنه قال لأويس القرني[3] رضي الله تعالى عنهما: يا أويس صلنا بزيارة واللقاء، فقال أويس رضي الله عنه قد وصلتك بما هو أنفع لك منهما، وهو الدعاء على ظهر الغيب؛ لأن الزيارة واللقاء يعرض فيهما التزين والرياء.

وقيل لسليمان الخواص:[4] لما قدم إبراهيم بن أدهم رضي الله تعالى عنه أفلا تأتيه؟ فقال: لأن ألقى شيطانا ماردا أحب إليّ من لقائه، فاستنكروا ذلك من قوله، فقال: إني إذا لقيته أخاف أن أتزين له، وإذا لقيت شيطانا أمتنع منه... قال الغزالي هذا حال أهل العلم والزهد والرياضة في ملاقاتهم، فكيف حال أهل الرغبة والبطالة؟. بل حال أهل الشر والجهالة؟ قال: واعلم أن الزمان قد أصبح في فساد عظيم، وأصبح الناس في ضر كبير، فإنهم يشغلونك عن عبادة الله تعالى حتى لايكاد يحصل لك منها شيء، ثم يفسدون عليك ماحصل لك، حتى لاكاد يسلم لك منها شيء، فلزمتك العزلة والتفرد عن الناس، والاستعاذة بالله من شر هذا الزمان وأهله، والله تعالى الحافظُ بفضله ورحمته. انتهى][5].

قلت: وهذه العزلة إنما هي في حق من لم يحتج إلى غيره في ضرورة علم نافع ونحوه، ولم يحتج إليه هو أيضا في ذلك، أمَّا إن وجد أحد الأمرين تعيَّنَ عليه

---

(1) الخبر في المصدر السابق ص 93.

(2) هرم بن حيان الهائم الحيران صحب رسول الله ﷺ وكان من الزهاد ويقول عجبت من الجنة كيف ينام طالبها وعجبت من النار كيف ينام الهارب منها. ترجمته في الحلية لابن نعيم.

(3) أويس بن عامرِ المرادي القرني، أحد الزهاد في زمانه وقيل وجد في قتلى أصحاب علي بن أبي طالب سنة 37 هـ، ترجمته في شذرات الذهب (46/1).

(4) سليمان الخواص، من الزهاد المتصوفين. ويكنى أبا تراب.

(5) مابين المعقفين في المنهاج للغزالي ص 95 - 96.

الاحتياط فيمن يخالط لذلك بمقدار الضّرورة، وتحتمت العزلة عموما فيما فضل عن ذلك، ولينوِ بعزلته سلامته هو خصوصا، وسلامة الناس عموما من شر نفسه لا الترفع عن مخالطتهم، والسلامة بزعمه من شرهم، فإن ذلك كبر وترفع على الناس بالانفراد عنهم. ولَا الانفراد حذرا[1] من ابتذاله واهانته بكثرة الملاقاة وطلبا للمحبة والتعظيم بطول الغيبة في الخلوات، فإن ذلك طلبُ للرئاسة، وهي من أكبر الآفات. وإنما الواجب أن يرى نفسه حية أو كلبا عقورا، أو نجاسة يهرب بها سترا لعيبها، وكفاية للمسلمين من شرها، ثم إذا رأى أن الناس تفطنوا له أنه ممن يحب العزلة ويلزمها، وخاف على نفسه الفتنة في ذلك، فليدفع ذلك ببعض المخالطة التي تدفع الفتنة، ولاتضر إنْ تمكن من ذلك، كالخروج للسّوق لقضاء حوائجه بيده، وتعاطي بعض المباحات التي تصرف عنه مايخشاه على نفسه، والله ولي التوفيق بفضله.

وأما العين فهي سهم قاتل تجلب للقلب الجوارح كل فتنة وبلية، فيجب غضها عن المحرمات، وعن كل مايخشى أن يجرإليها من المباحات، وبالجملة فليغضها عن كل مالايعنيه النظر إليه امتثالا لقوله تعالى ﴿قُلْ لِلْمُومنينَ يَغُضُّوا مِن أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهَمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾[2]. فأدَّب سبحانه وتعالى في هذه الآية بالأمر، ونبه على المصلحة في ذلك بقوله ﴿ذَلِكَ أزكى لهم﴾[3] أي أطهر لقلوبهم من الفتَن ووساوس الشيطان، أو أنمى لأعمالهم الصالحة وأكثر. وهدد بقوله ﴿إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾[4]. وقال تعالى ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الأَعيُنِ ومَاتُخْفِي الصُّدُورُ﴾[5]. وكفى بهذا تحذيرًا لمن خاف مقام ربه، ولاخفاء في عِظم مفسدة فضُول النظر، فكم حرم بنظرة واحدة من كبار المتعبدين حضُور قلبه في ورده السنين المتطاولة كالأربعين سنة أو أكثر منها وعمره، وروي «أن العبد

(1) ساقط من د.
(2) سورة النور: 30.
(3) سورة النور: 30.
(4) سورة النور: 30.
(5) سورة غافر: 19.

لينظر النظرة ينغل بها قلبُه كما ينغل الأديم في الدباغ لاينتفع به أبدا»[1] وروي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال ‹إن النظر إلى محاسن المرأة سهم مسموم من سهام إبليس، فمن تركها أذاقهُ الله تعالى طعم عبادة تسره›[2]. قلت وإذا كان سهما مسموما فهو إما أن يهلك أو يبقى علة إلى الممات أو دهرا طويلا، وليذْكُر المؤمن في بواعث صيانة هذا العضو الشريف عن ما لايعني - مايرجو له أن يخلق الله تعالى فيه - بمحض فضله - رؤيةً لذاته العلية جل وعلا في الآخرة وَحُقّ لعضو يرجى له هذه الفضيلة التي ليس فوقها فضيلة أن يصان كل الصون ويحرس غاية الحراسة عن إهانتها بإرسالها حيث لايرضى الرب تبارك وتعالى.

ولقد أحسن الشيخ ابن عطاء الله رضي الله تعالى عنه في قوله في كتابه المسمى بالطريق الجادة، إلى نيل السعادة[3]، بعد كلام له قال: في آخره [فياليت بصرا نظرت به محاسن غيره تعالى عوضتَ عنه بالعمى][4]. وقال رضي الله تعالى عنه [فغضُّ الأبصارَ عن المستحسنات، والقلوبَ عن ميلها إلى الشهوات، فليس قلبُك (معمورًا)[5] على الدوام. فالحق سبحانه اختارَ لحضرته من يصلح لها، ومن لايصلح لها رَماه للكائنات. فمثالهم كالعبيد يعرضون على الملك «فمن»[6] أخذه الملك عَزَّهُ ومن لم يصلح بقي للرعية][7]. وقال أيضا رضي الله تعالى عنه القلب الحسن هو الذي لايشغله عن الله تعالى حُسنٌ.

وأما الأذن فعليك بصيانتها عن سماع كل قبيح أو مايؤول إلى القبيح، بل ينبغي أن تصونها عن كل مالا يعنيك، وإن لم يكن قبيحًا، لأن قوله عليه الصلاة

---

(1) الحديث في منهاج العابدين للغزالي ص 134.

(2) رواه الطبراني بهذا اللفظ «النظرة سهم من سهام ابليس من تركها من مخافتي ابدلته ايمانا يجد حلاوته في قلبه» الحديث في المنهاج ص 134 ولفظ الاحياء 103/3 قريب منه وقال العراقي أخرجه الحاكم وصحح استناده.

(3) طبع بمصر باسم (تاج العروس) وعند أبي عبد الله غلام الله بتيارت نسختان مخطوطتان.

(4) النص في المصدر السابق ص 21 «تاج العروس في تهذيب النفوس».

(5) في ج مغمورا.

(6) في ب فمن «صلح» وهو موافق لما جاء في تاج العروس ص 53.

(7) مابين المعقفين في تاج العروس ص 53.

والسلام ‹من حسن إسلام المرء تركه مالا يعنيه›[1] عامٌّ في جميع أعضاء الإنسان الظاهرة والباطنة. أما القبيح فتتعين صيانة الأذن عنه لما «ورد أن المستمع شريك المتكلم»[2] في الإثم، وأما مالا يعني من المباحات فلأنَّهُ يوثر في القلب وساوس وخواطرَ مشغلةً له عن الحضور في فرضه ونفله، ولا يأمن أن تحمله على بلية يهلك بها في دينه أو دنياه، وينبغي أيضا أن يُعز هذا السمع ويعظِّمَهُ ويصونه حتى لايسمع به إلا أحسنَ القول لما يُرجى له من شرف سماع كلام الله تعالى الذي هو صفة ذاته.

وأما اليد والرجل والفرج فالأمر فيهما ظاهرٌ، ومعاصيها ومالا يعني فيها تابع لسائر الأعضاء التي ذَكرناها، فتعين الأجتزاء بالكلام فيها.

[وأما البطن فإنه أشق الأعضاء إصلاحًا على المجتهد، وأكثرها مؤونة وشُغلا، وأعظمها أثرا وضررًا لأنه المنبع والمَعدِنُ، ومنه تهيج الأمور في الأعضاء، من قوة، وضعف، وعفة، وجماع، ونحوه، (فتعين إذًا على المؤمن أن يصرف إليه وجهَ اعتنائه واجتهاده فيصونه) عنِ الحرام والشبهة أوَّلا، ثم عن فضول الحلال ثانيا، إن كانت له همة في عبادة الله تعالى...

أما الحرام والشبهات (فتحذر منها لثلاث آفات مهلكات ذكَرها الغزالي رضي الله تعالى عنه).

الأولى: دخول النار: قال عليه الصلاة والسلام ‹كل لحم نبت من سحت فالنار أولى به›[3].

والثانية: أن آكل الحرام والشبهة مطرود لايوفق للعبادة، إذ لايصلح لخدمة الله تعالى على وجهها إلا كل طاهر مطهر... وإذا كان المحدث قد منع من مَسِّ كتابه، والجنُب من دخول بيته، مع أنهما أمر مباح فكيف بمن هو منغمس في قذر الحرام

(1) أخرجه الترمذي وابن ماجة.
(2) الخبر في منهاج العابدين للغزالي ص 62.
(3) رواه الترمذي وأحمد والبيهقي وابن جرير «المنهاج 162»

ونجاسَة السُّحْت والشبهة، متى يُدعى إلى خدمة الله تعالى العزيز. وذكره الشريف،؟ كلًّا لايكون ذلك أبدًا.

وقال غير الغزالي: صاحب الحرام لايفعل إلا المحرمات، وصاحب الشبهة مخلط للطاعات بالسيآت. وصاحب فضُول الحلال واقع في الغفلات والفترات. وقلة بضاعة الطاعات، وانتهاب العمر العزيز بتضييع الأوقات.

الثالثة إن آكل الحرام والشبهة محروم، وإن اتفق له فعلُ خير فهو مردودٌ عليه، غير مقبول منه؛ فإذًا لايكون له من ذلك إلا العناءُ والكدّ وشغل الوقت. قال ﷺ ‹كم من قائم ليس له من قيامه إلا السهر، وكم من صائم ليس له من صيامه إلا الجوع والضمأ›[1].

وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه لايقبل الله تعالى صلاة امرئ وفي جوفه حرام[2]...

وأما فضول الحلال فإنه آفة العُبَّاد وبلية أهل الاجتهاد؛ وذكر فيها الغزالي رضي الله تعالى عنه عشر آفات.

الأولى قسوة القلب وذهاب نوره.

وقد روي في الحديث ‹لاتميتوا القلوب بكثرة الطعام والشراب، فإن القلب يموت كالزرع إذا كثر عليه الماء›[3].

الثانية: فتنة الأعضاء وهيجها وانبعاثها للفضُول والفساد.. قال الأستاذ أبو جعفر[4] إن البطن عُضْوٌ إن جاع هو، شبع سائر الأعضاء. وإن شبع هو جاع سائر الأعضاء.

---

(1) أخرجه النسائي وابن ماجة، وأحمد وفي رواية ب صائم حظه من صيامه الجوع والعطش...) وفي رواية أخرى كم من صائم...

(2) الاحياء 91/2 وورد في المنهاج 163 بدون سند.

(3) الحديث في الأحياء (81/3) ويقول الحافظ العراقي لم أقف له على أصل.

(4) هو أبو جعفر الحداد الكبير من اقران الجنيد ترجمته في تاريخ بغداد 412/14.

الثالثة: قلة الفهم والعلم فإن البطنة تذهب الفطنة.

الرابعة: قلة العبادة لثقل الأعضاء، وكثرة النوم. ولقد قيل إذا كنت بطنا فعدَّ نفسك زمِنًا.

الخامسة: فَقدُ حلاوة العبادة، قال أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، ماشبعت منذ أسلمت، لأجد حلاوة عبادة ربّي، ومارويتُ منذ أسلمتُ إشتياقا إلى لقاء ربي... وقال الداراني:[1] أحلى ماتكون العبادة إذا التزق[2] ظهري ببطني.

السادسة: خطر الوقوع في الحرام والشبهة؛ لأن الحلال لا يأتيك إلا قوتًا...

السابعة: كثرة شغل القلب والبدن، بتحصيله أولا، ثم بتهيئته ثانيا، ثم بأكله ثالثا، ثم بإفراغه وتخليص البطن منه رابعا. ثم بالسلامة من آفاته وعلله الدينية والدنيوية خامسا، وكل واحد من هذه يطلب زمانًا طويلًا، ومعاناة، وتعلقا بالدنيا وأهلها، وطمعا وهلعا، ونحو ذلك من المفاسد، ويفوت بذلك من العبادات وخيرات الآخرة مالأيمكن أن يعد ويحصى.

الثامنة: شدة سَكرات الموت روي في الأخبار إن شدة سكرات الموت على قدر لذات الحياة.

التاسعة: نقصان الثواب في العقبى... فإنّه بِقدر مايؤخذ من لذات الدنيا ينقص له من ثواب الآخرة.. وروي أن عمرَ رضي الله تعالى عنه عطش يوما، فدعا بماء، فأعطاه رجل إدَاوَةً فيها ماءٌ نبذ فيه تمرات، فلمّا قربّها عمر رضي الله تعالى عنه من فيه، وجد الماء باردا حلوًا، فأمسك وقال: أوَّه، فقال الرجل: والله ماألَوته حلاوة يا أمير المؤمنين، فقال عمر رضي الله تعالى عنه: ذلك الذي منعني منه، ويحك، لولا الآخرة لشركناكم في عيشكم.

(1) عبد الرحمن بن أحمد بن عطية العبسي أبو سليمان الداراني من المتصوفين الزاهدين وداريا قرية من قرى دمشق، توفي سنة 215 هـ ترجمته في وفيات الأعيان 131/1، طبقات السلمي 75.

(2) في الاحياء (85/3) التصق.

العاشرة: الحبس وطول الموقف في عظائم تلك الأهوال والحساب واللوم والتعيير في ترك الأدب في أخذ الفضول وطلب الشهوات، فإن الدنيا حلالها حساب، وحرامها عقاب وزينتُها إلى تباب][1].

قال تعالى ﴿ثم لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عنِ النَّعيم﴾[2] وفي الحديث ‹يدخل فقراء أمتي الجنة قبل أغنيائهم بخمس مائة عام›[3]. وبالله تعالى التوفيق.

وأما القلب: فهو أعظم هذه الأعضاء كلها خطرا، وأكثرها أثرا، وأدقها أمرا وأشقها إصلاحا، فإن القلب محل العقل وهو مَلك مطاعٌ ورئيس متبع، والأعضاء كلها تبع له، ففي الحديث ‹إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله›[4]، وهذا بين فيه بالمشاهدة. وقد سمعت مايقع لأولياء الله تعالى من مكابد العبادات، وماخرقوا فيها من العادات، حتى بلغ كثير منهم رتبة الملائكة، في عدم الشهوة، والنوم، والأكل، والشرب، ومداومة العبادة. في كل وقت من غير تخلل شيء من الفترات، ولم يزيدوا على الناس بقوة بدن ولاكبر أضلاع، ولكن زادوا بطهارة القلب من كل دنس، وامتلائها بجواهر المعارف الربانية، والمواهب القدسية النورانية، فانتفضوا بذلك عن جميع الرسوم الجسمانية، وطاروا بقلوبهم إلى العالم الملكوتي واتسعوا في صحرائه أي اتساع. ثم صاروا بعد ذلك غُيَّبًا عن الكل وعن أنفسهم وعن غيبهم عن أنفسهم في شهوده تعالى، ثم منَّ عليهم بالبقاء به جل وعلا بعد ذلك الفناء، ومُتعوا بمواهب وطرائف حِكمِهِ التي لانهاية لها، ولاوُصول للعبارة إلى[5] أدناها غاية الامْتاع[6]. اللهم إنا نسألك ياأرحم الراحمين ياذا الجلال والاكرام أن تحشرنا في زمرتهم، وأن تمتعنا في

---

(1) مابين المعقفين في منهاج العابدين ص 162 - 163 - 164 - 165 - 166 - 167 بتصرف واختصار.

(2) سورة التكاثر.

(3) رواه الترمذي وأحمد.

(4) متفق عليه.

(5) في ب: الا.

(6) في ج الامتناع وهو تصحيف.

الدنيا بالصدق في محبتهم، وفي الآخرة بقربهم وصحبتهم ومجاورتهم، فإنك ياأكرم الأكرمين، وإن لم نكن منهم قطعا فنحن نحِبُّهم لأجلك طبعًا وشرعا، وقد وعدت على لسان رسولك الصادق المصدوق صلوات الله وسلامه عليه بإلحاق كل محب بمحبوبه، والضرب له على سبيل الفضل والكرم بِسهمٍ وافر من سهمان من انتمى إليه. وتعلق بسبب من أسبابه، والمَملكة يَامن خزائنُ نِعَمِه لا نفاذ لها،وبحرُ كرمِهِ لاساحل له متسعةٌ لانقص فيها، ولاضيق ولافراغ ولاضجر فما ضر الطفيلي لما شمّ إكرامَ الرب الكريم لبعض عبيده في دار ضيافته أن يتطفَّل ويمدَّ يدَ الضراعة للدخول معهم إلى الرَّب الكريم المفضل عند باب من أبوابه. وبالله التوفيق.

336 - ولْترضَ ولْتَصبِرَنَّ مَهْمَا ابتُلِيتَ تَنَلْ رضـا الإلـه وإلّا خِـبـتَ لَمْ تَـنَـلِ

ش – لما حَضّ الشيخ فيما سَبق على أمُور وحذر من أمور، وقد اشتمل جميع ذلك على عقبات صعبة من المشاق، وقد يعرض مع ذلك للعامل عوائق تعوقه عن الوفاء بما عزم عليه كالفقر، ووقوع الأمراض، ومشاهدة المصَائب في النفس والأقارب والأموال.أمَرَ في هذا البيت بشيئين من التزامهما بلغ المقصد، ولم تقطعه عقَبة، ولاعاقَته عن مراده محنةٌ ولامصيبة، وهما التزامُ مقامي الرضَا والصبر، ولابدّ منهما لكل مؤمن؛ لأن الدار دار محنةٍ وتكاليف، وعوائق وهموم وأحزان، ليس للراحة ولا للفرح فيها للعقلاء نصيب، فبالتزام هذين المقامين، وتوطين النفس عليهما توطينًا صادقا تقع الراحة للمؤمنين من كل مايشوش عليه قلبَه وعَمَله، ويظفر مع سلامته من غضَب الله تعالى وعقابه بخيرالدنيا والآخرة، ومن ضَعُف في حمْل هذين المقامين والتزامهما هلك دنيا وأخرى وكان محرومًا من خيرات الدارين ورَاحتيهما.

أما الرضا فحقيقته ترك الأعتراض بالباطن والظاهر على الربّ المولى مَلك المُلوك، ومُدَبّر أمر العوالم كلِّها بلا واسطةفي كل مايَصْدُرُ منه تبارك وتعالى من فعل أو تركٍ، لاءَمَ النفس أو لم يلائِمها، نفعها ذلك أو ضرَّها، وأن لايتوجه العبدُ الحقيرُ

في جميع ذلك باطنًا وظاهرا إلى جهة المولى العظيم، إلا بما يجب له من التعظيم والتوقير، والثناء بجميل الأوصاف، وكمال العدل والتنزُه عن ترتب حقٍّ عليه عموما، وأنّ حضرة ربوبيته لايطرقها ظلمٌ ولاتجوير، ولاشك أن هذا المقام سَهْلٌ لمن حقق بما سبق في العقائد أنه لايجب عليه تعالى عقلًا، ولاشرعًا، ولاعرفا، فعلُ شيءِ من الممكنات، ولا تركه، ولامراعاة صلاح ولا أصلح لشيء من مخلوقاته، بل كل نعمة منهُ محضُ فضل، وكل نقمةٍ منه تعالى فهي صوابٌ، وحسنٌ، وعدلٌ، لاتُعلل أفعاله جل وعلا بالأغراض، ولايُستحق عليه شيءٌ من الثواب، ولاعوضٌ من الأعواض، وللقوم في تفسير معنى الرضا عبارات منها ماهو تفسير «لأصله الواجب المكتسب، ومرجعه لما ذكرناه الآن في تفسيره، ومنها ماهو تفسير»[1] لكماله، وماليس مكتسبا منه، ومنها ماهو تفسير له بذكر لوازمه [فقال المحاسبي[2] الرضا هو سكون القلبِ تحت مجاري الأحكام.

وقال الجنيدي الرضا رفع الاختيار، وقال ابن عطاء الله الرضا نظر القلب إلى قديم اختيار الله تعالى للعبد، وهو ترك السخط، وقال رؤيم[3] الرضا استقبال الأحكام بالفرح. وقال الثوري[4] الرضا سرور القلب بِمُرِّ القضاء. وسئلت رابعة متى يكون العبد راضيًا، فقالت إذا سُرَّ بالمصيبة كما يسر بالنعمة. وعن أحمد[5] بن أبي الحواري يقول سمعت أبا سليمان يقول أرجو أن أكون عرفتُ طرفا من الرضا لو أنه ادخلني النار لكنت بذلك راضيا. وقال أبو عمر[6] الدمشقي الرضا ارتفاع

---

(1) مابين القوسين زيادة من ب، ج، د.

(2) الحارث بن أسد المحاسبي، أحد الزهاد وشيخ الصوفية وصاحب التصانيف في الزهد وأصول الديانة والرد على المعتزلة، توفي سنة 243 هـ. ترجمته في وفيات الأعيان 57/2، وتهذيب التهذيب 194/2، وطبقات السلمي 56.

(3) رؤيم بن أحمد بن زيد البغدادي أبو سعيد متصوف ومقرئ، توفي سنة 303 هـ. ترجمته في الشذرات 103/2، ومعجم المفسرين 193/1 وحلية الأولياء 26/10.

(4) في رسالة القشيري ص 98 «النوري» وهو أحمد بن محمد بن الحسن النوري بغدادي المولد من أقران الجنيدي توفي سنة 275 هـ. ترجمته في رسالة القشيري ص 21.

(5) أحمد بن عبد الله بن ميمون بن أبي الحواري شيخ أهل الشام في الزهد أصله من الكوفة، ولد سنة 164 هـ وتوفي سنة 246 هـ. ترجمته في تهذيب التهذيب 43/1 والشذرات 110/1.

(6) عمران بن خالد بن زيد بن مسلم القرشي أبو عمر ويقال له أبو عمر الدمشقي، روى عن معروف الخياط وذكره ابن حبان من الثقات وقال مات سنة 244 هـ. وترجمته في تهذيب التهذيب 115/4.

الجزع في أي حكم كان. وسئل أبو عثمان عن قول النبي ﷺ ‹أسألك الرضا بعد القضاء›[1]، فقال لأن الرضا قبل القضاء عزم على الرضا. والرضا بعد القضاء هو الرضا، وقيل إن عُتْبَةَ الغلام[2] بات ليلة إلى الصباح وهو يقول إن تعذبني فأنا لك محب، وإن ترحمني فأنا لك عبد[3]. وقال أبو عثمان الحيري[4] منذ أربعين سنة ما أقامني الله تعالى في حال فكرهته وما نقلني إلى غيره فسخطته][5].

قال القرافي في الفروق [اعلم أن السخط بالقضاء حرام إجماعا. والرضا بالقضاء واجب إجماعا، بخلاف المقضي. قال والفرق بين الرضا[6] بالقضاء والمقضي. والقدر والمقدور، إن الطبيب إذا وصف للعليل دواءً مُرًّا «أو قطع يده المتآكلة فإن قال ليس[7] ترتيب الطبيب ومعالجته حسنة[8] وكان غير هذا يقوم مقامه ممَّا هو أيسر منه فهو يسخط بقضاء الطبيب «وأذيه له وجناية عليه»[9] بحيث لو سمعه الطبيب كره ذلك منه وشق عليه، وإن قال هذا دواء مر»[10] قاسيت منه شدة[11]، وقطع اليد حصل لي منه آلام عظيمة مبرحة، فهذا سخط بالمقضي الذي هو الدواء والقطع، لابالقضاء الذي هو ترتيب الطبيب «ومعالجته فهذا ليس قدحا في الطبيب»[12] ولايلومه إذا سمع ذلك بل يقول له صدقت، فالأمر كذلك، فعلى هذا إذا ابتلي الإنسان بمرض فتألم من المرض بمقتضى طبعه فهذا ليس عدمُ الرضا بالقضاء بل عدم الرضا بالمقضي، وإن قال أي شيء عملت

---

(1) رواه النسائي.
(2) عتبة الغلام البصري الزاهر لم أقف على ترجمته.
(3) في رسالة القشيري ص 98 «محب».
(4) زيادة من المصدر السابق.
(5) مابين المعقفين في المصدر السابق ص 98 - 99 «باب الرضا».
(6) في كتاب الفروق للقراني (229/4) «القضاء».
(7) في المصدر السابق ص (229/4) «بئس».
(8) لم يرد في المصدر السابق.
(9) زيادة من المصدر السابق ص (229/4).
(10) مابين المعقفين ساقط من «أ».
(11) في الفروق «شديد» ص (299/4).
(12) زيادة من المصدر السابق.

حتى أصابني مثل هذا أو ماذنبي وماكنت أستأهل هذا، فهذا عدم الرضا بالقضاء، فنحن مأمورون بالرضا بالقضاء ولانتعرض لجهة ربنا إلا بالإجلال والتعظيم، ولانتعرضُ عليه في ملكه. وأمّا أنّا أمرنا بأن تطيب لنا البلايا والرزايا ومؤلمات الحوادث فليس كذلك، ولم ترد الشريعة بتكليف أحد بما ليس في طبعه «ولم يؤمر الأرمد باستطابة الرمد المؤلم ولاغيره من المرض»[1] بل ذم الله تعالى قوما لايتألمون ولايجدون، للبأساء وقعا، فذمّهم بقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُمْ بِالعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمِ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ**﴾[2]. فمن لم يتمسكن ويذل للملمات[3] ويظهر الجزع منها، ويسأل ربه إقالة العثرة منها، فهو جبّار عَنيد، بعيد عن طرق الخير، فالمقضي والمقدور اثرُ القضاء والقدر فالواجب هو الرضا بالقضاء [فقط][4] أما المقضي فقد يكون الرضا به واجبًا كالايمان، والواجبات إذا قدرها الله تعالى للإنسان، وقد يكون مندوبا في المندوبات، وحرامًا في المحرمات، والرضا بالكفر كفرٌ. ومباحا في المباحات.

وأما القضاء فالرضا به واجب على الإطلاق، من غير تفصيل، فمن قضى عليه بالمعصية أو الكفر. فالواجب عليه أن يلاحظ جهة المَعصية والكفر فيكرههما، وأما قدر الله تعالى فيهما فالرضا به ليس إلّا. ومتى سخطه وسفّه الربوبية في ذلك كان ذلك معصية وكفرا منضما إلى معصيته وكفره «على حسب حاله في ذلك»[5] فتأمل هذه الفروق. وإذا وضحت لك فاعلم أن كثيرا من الناس يعتقدون أن الرضا بالقضاء إنما يحصل من الأولياء، وخاصة عباد الله تعالى، وإنه من العزيز الوجود. وليس كذلك، بل أكثر العوام من المؤمنين، إنما يتألمون من المقضي فقط. وأمّا التوجه إلى جهة الربوبية بالتجوير والقضاء بغير العدل فهذا لايكاد يوجد إلا نادرا من الفجار المردة][6] «قلتُ ويقع من النساء كثيرا، قال» [وإنما بعث هؤلاء على

---

(1) مابين القوسين زيادة من كتاب الفروق للقرافي (230/4).

(2) سورة المؤمنون: 76.

(3) في ج المؤلمات.

(4) زيادة من الفروق (230/4).

(5) زيادة من الفروق (231/4).

(6) النص في الفروق 231/4.

قولهم إن الرضا بالقضاء إنما يكون من خاصة الأولياء إنهم يعتقدون أن الرضا بالقضاء هو الرضا بالمقضي. وعلى هذا التفسير فهو عزيز الوجود بل كالمتعذر.. وهذا التفسير غلط بل الحق ماتقدم وهو متيسر على أكثر عوام المؤمنين فضلا عن الأنبياء والصالحين. انتهى][1]

وأما الصبر فهو مقام عظيم تحتاج إليه كل المقامات ودواءٌ مرٌّ وشربةٌ كريهةٌ مباركة تجلب بها كل منفعة، وتدفعُ بها جميع المضرات [قال علي رضي الله تعالى عنه الصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من البدن.. وفي خبر أن النبي ﷺ سئل عن الإيمان «فقال الصبر والسماحة»[2].. وقيل أوحى الله تعالى إلى داوود عليه السلام تَخلّق بأخلاقي، وإن من أخلاقي أني أنا الصبور، وقيل تجرع الصبر فإن قتلك قتلك شهيدا، وإن أحياك أحياك عزيزا.. وفي بعض الأخبار الفقراء الصُّبَّرُ هم جلساء الله يوم القيامة، وقال ابن عيينة في معنى قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْناهُمْ أئمةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾[3] قال لما أخذوا برأس الأمر جعلناهم رؤوسا][4].

وحقيقة الصبر الواجب هو حبس النفس، والحواس عن الجزع والضجر الموجِبِين سوء الأدب على الله تعالى عند التألم بصدمة المصيبات، أو التقصير عما يجب فِرارًا من ثقل المشاق والكريهات وميلا إلى جانب الراحات والشهوات.

[قال القشيري: سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول فاز الصابرون بعز الدارين، لأنهم نالوا من الله تعالى معيّته، قال الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾[5] والصبر على أقسام: صبر على ماهو كسبٌ للعبد، وصبر على ماليس بكسب له. ثم الصبر على المكتسب على قسمين: صبر على ما أمر الله تعالى به، وصبر على ما نهى سبحانه عنه، وأما الصبر على ماليس بمكتسب للعبد فصبره على مقاساة مايتصل به

(1) النص في كتاب الفروق للقرافي «الفرق الخامس والستون والمائتان، قاعدة الرضا بالقضاء 231/4.

(2) أخرجه أبو يعلى وابن حبان وأحمد والبيهقي.

(3) سورة الأنبياء: 73.

(4) مابين المعقفين في رسالة القشيري ص (92 - 93 - 94) «باب الصبر».

(5) سورة الأنفال: 46.

من حكم الله تعالى، فيما له فيه مشقة][1] كالأمراض والأحزان والهموم ونحو ذلك، وبه يحصل الثواب، ورفع الدرجات في هذا القسم.

أما المصيبة التي لاكسب للعبد فيها فإنما يحصل بها التكفير للذنوب فقط، وإذا أطلق عليها الثواب فتسامحٌ، لأنه باعتبار ماقارنها من الصبر والرضا، لا أنه حصل عليها الثواب من حيث أنها مصيبة، الفرق أن سبب نيل المثوبات ورفع الدرجات في الآخرة، يشترط أن يكون فيه مكتسبًا «للمكلف مأمورًا به من جهة الشرع، فما ليس مأمورا به، وإن كان مكتسبا»[2] كالأفعال المباحة فلا ثواب فيه، وأحرى إن كان غير مأمور به، ولا مكتسبا كالأمراض ونحوها.

وأما سبب التكفير فلا يشترط فيه شيء من ذلك، بل قد يكون كذلك مكتسبا مقدورا من باب الحسنات لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[3]. وقد يكون غير مكتسب. كالمصائب المؤلمة لقوله عليه الصلاة والسلام: ‹مايصيب المؤمن من وصب ولا نصب حتى الشوكة يشاكها إلا كفُر بها من ذنوبه›[4]. ومن ذلك مافي مسلم وغيره ‹من مات له ثلاثة من الولد كانوا له حجابا من النار، قيل يارسول الله واثنان قال واثنان›[5]. [قال القرافي في الحجاب راجع إلى معني التكفير أي تكفير مصيبة فقد الولد ذنوبًا كان شأنها أن يدخل بها النار، فلما كفرت تلك الذنوب بطل دخول النار بسببها، فصارت المصيبة كالحجاب المانع من دخول النار من جهته مجاز التشبيه. قال وأعلم أن التكفير في موت الأولاد ونحوهم إنما هو سبب الآلام الداخل على القلب من فقد المحبوب، وإن كثُر كثر التكفير، وإن قل قل التكفير، فلا جرم يكون التكفير على قدر نفاسة الولد في صفاته ونفاسته في بره وأحواله، فإن كان الولد مكروها يسر بفقده فلا كفارة

---

(1) النص بين المعقفين في رسالة القشيري ص 91 -92.

(2) ساقط من ج.

(3) سورة هود: 114.

(4) رواه مسلم والبخاري بلفظ قريب مما في الأصل، ولفظ مسند الامام أحمد أقرب من غيره.

(5) رواه مسلم وغيره.

بفقده البتة. قال وإنما أطلق رسول الله ﷺ التكفير بموت الأولاد بناءً على الغالب أنه يؤلم فظهر لك بهذا الفرق بين المكفرات وأسباب المثوبات][1] وبالله تعالى التوفيق.

337 - ولْتُخلِص السّعيَ فِي قَولٍ وفي عملٍ　　وكُن بأخرَاكَ عن دُنياكَ في شُغُلِ
338 - فإن تارِكَها تأتِيه رَاغمةً　　وأنت منها لغير الرّزقِ لم تصِلِ
339 - فإن يكنْ من حَلَالٍ نِلْتَهُ فلقد　　أصبحتَ من مَلبَسِ التّوفيقِ في حُلَلِ

ش – يعني أنك وإن امتثلت جميع ماسبق قولا وعملا لم تنتفع به ولاوقع به اعْتداد حتى يصحبه الإخلاص. قال تعالى ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخلِصِينَ لَهُ الدِّين حُنفاءَ**﴾[2] وقال سبحانه ﴿**فاعبدِ اللهَ مخلصًا لَهُ الدِّينَ أَلَا لِله الدينُ الخَالِصُ**﴾[3] وفي الحديث الصحيح ‹إنما الأعمال بالنيات ... الخبر›[4] إلى آخره، والإجماع على وجوبه وأن كل عمل خلا عنه فهو مردود على صاحبه، غير متقبل منه، وحقيقة [الاخلاص الواجب إفرادُ الحق تعالى في الطاعة بالقصد... ويصح أن يقال هو تصفية الفعل عن ملاحظة الخلق[5]. وفي الخبر عنه عليه الصلاة والسلام عن جبريل عليه السلام، عن الله عز وجل أنه قال ‹الاخلاص سرّ من سري استودَعْتُه قلبَ من أحببته من عبادي›[6]][7].

[قال ذو النون المصري «الإخلاص لايتم إلا بالصدق فيه، والصبر عليه، والصدق لايتم إلا بالإخلاص فيه والمداومة عليه. وقال أبو يعقوب (السوسي)[8] متى شهدوا في إخلاصهم الإخلاص احتاج إخلاصهم إلى إخلاص.

(1) النص في كتاب الفروق للقرافي (234/4) بتصرف.
(2) سورة البينة: 5.
(3) سورة الزمر: 2 - 3.
(4) متفق عليه.
(5) في رسالة القشيري ص 104 «المخلوقين».
(6) الحديث رواه القشيري سند ضعيف ورواه أحمد بن عطاء وعبد الواحد ويقول العراقي «هما متروكان».
(7) مابين المعقفين في رسالة القشيري ص 104.
(8) أبو يعقوب السوسي لم أقف على ترجمته في المصادر التي بين يدي.

قال القشيري: سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول الإخلاص (التوقي)[1] عن ملاحظة الخلق، والصدق التوقي[2] عن مطالعة النفس، فالمخلص لارياء له، والصادِقُ لا إعجاب له، قال وسمعت الشيخ أبا عبد الرحمن[3] السُلمي يقول سمعت أبا عثمان المغربي يقول الإخلاص مالا يكون للنفسِ فيه حَظ بحالٍ، وهذا إخلاص العوام، واخلاص الخواص مايجري عليهم لابهم فتبدو منهم الطاعات، وهم عنها بمعزل، ولايقع لهم عليها رؤية، ولابها اعتداد، فذلك إخلاص الخواص.

وقال أبو بكر الدقاق[4] نقصان كل مخلص في إخلاصه رؤية إخلاصه، فإذا أراد الله تعالى أن يخلص إخلاصه أسقط عن إخلاصه رؤية إخلاصه، فيكون مُخلَّصًا لامُخْلِصًا.. وقال أبو سعيد[5] الخرّاز رياء العارفين أفضل من إخلاص المريدين.

وقال الفضيل بن عياض ترك العمل من أجل الناس رياء، والعمل من أجل الناس شرك، والإخلاص أن يعافيك الله تعالى منهما.

وقال رؤيم الإخلاص في العمل هو الذي لايريد صاحبه عليه عوضا في الدارين[6]، وقال بعضهم: دخلت على سهل بن عبد الله التستري رضي الله تعالى عنه يوم الجمعة قبل الصلاة فرأيت في البيت حية فجعلت أقدمُ رجلا وأؤخر أخرى، فقال ادْخل لايبلغ أحد حقيقة الإيمان وعلى وجه الأرض شيء يخافه، ثم قال هل لك في صلاة الجمعة؟ فقلت بيننا وبين المسجد مسيرة يوم وليلة، فأخذ بيدي فما كان إلا قليل حتى رأيت المسجد فدخلنا وصلينا الجمعة ثم خرجنا فوقف ينظر إلى الناس وهم يخرجون. فقال أهل لاإله إلا الله كثيرٌ والمخلصون منهم قليل...

---

(1) في الأصول (الترقي) وما أثبت من رسالة القشيري ص 104. (2) في رسالة القشيري ص 104. التتقي.

(3) هو محمد بن الحسين بن محمد بن موسى أبو عبد الرحمن السلمي النسابوري الحافظ الكبير وشيخ شيوخ الدنيا في زمانه وإليه يرجع في علوم الحقائق توفي سنة 412 ترجمته في النجوم الزاهرة (256/4).

(4) أبو بكر الدقاق هو محمد بن جعفر البغدادي من العلماء الزهاد وكان يقول ليس السخاء عطية الواجد للمعدوم انما عطية المعدوم للواجد توفى سنة 392 هـ ترجمته في الحلية ج 10. وطبقات الفقهاء 118.

(5) هو أحمد بن عيسى أبو سعيد الخراز له كلام في المعرفة وفناء قلب الإنسان في حب الله تعالى، توفي سنة 277 هـ رسالة القشيري.

(6) الخبر أيضا في الاحياء 381/4.

وعن اسماعيل[1] بن أبي خالد عن مَكحُول[2]، قال ما أخلص عبدٌ قط أَربعين يوما إلا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه... وعن عمر الرازي[3]. قال سمعتُ يوسف[4] بن الحسين يقول: أعز شيء في الدنيا الإخلاص، وكم اجتهدتُ في إسقاط الرياءَ عن قلبي فكأنه ينبت فيه على لون آخر][5].

قوله: «وكن بأُخراك عن دنياك في شُغُل»، أشار بهذا إلى أن منبع كل خُلُقٍ ذميم، وأصل كل شر حبُّ الدنيا، والميل إلى شيء منها بطريق الاستحسان، والمراد بالدنيا هنا كل مايشغل عن طاعة الله تعالى. وفي الحديث ‹حب الدنيا رأس كل خطيئة›[6]. [قال الغزالي: الرغبة في الدنيا تشغلك، أما ظاهرك فبالطلب.. وأما باطنك فبالإرادة. وحديث النفس، وكلاهما مايمنع عن العبادة، فإن النفس واحدة والقلب واحد، فإذا اشتغل بشيء انقطع عن ضده، وإن مثل الدنيا والآخرة كمثل الضرتين... وكمثل المشرق والمغرب... وأما شغلها في الظاهر فقد روينا عن أبي الدرداء رضي الله تعالى عنه أنه قال: حاولت أن أجمع بين العبادة والتجارة فلم يجتمعا، فأقبلتُ عن العبادة وتركتُ التجارة. وعن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال: لو كانتا مجتمعتين لأحد غيري لاجتمعتا لي، لِمَا أعطاني الله سبحانه من القوة واللين، فإذا كان الأمر هكذا، فَسَلِّم في الفانية والسلام.

وأمّا شغلُها للقلب وهو الباطن.. فلما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: ‹من أحب دنياه أضرَّ بآخرته، ومن أحب آخرته أضرّ بدنياه؛ فآثروا مايبقى على مايفنى[7]›][8] فقد استبان بهذا أن العبادة لا تتأتى على وجهها إلا بالزهد، وهو على ضربين،

---

(1) اسماعيل بن أبي خالد البجلي الكوفي توفي سنة 145 هـ ترجمته في شذرات الذهب 216/10.

(2) مكحول أبو عبد الله فقيه الشام، روى عن قدماء التابعين، توفي سنة 116 وقيل غير ذلك. ترجمته في تهذيب التهذيب 289/10، وفيات الأعيان 280/5 والشذرات 146/1.

(3) في الاصول عمر الرازي وفي رسالة القشيري ص 105 عبد الرزاق.

(4) يوسف بن الحسين لم أقف على ترجمته.

(5) مابين المعقفين في رسالة القشيري ص 104 - 105.

(6) رواه ابن ابي الدنيا.

(7) رواه الامام أحمد والبزار.

(8) مابين المعقفين في المنهاج للغزالي ص 84.

فرضٌ ونفلٌ. فالفرض هو ترك كل مايعطل عن الواجبات أو يوقع في فعل المحرمات، والنفل ترك كل مازاد على مقدار الضرورة.

والأول مطلوب واجبٌ في حق جميع المكلفين.. والثاني يختلف باختلاف الناس والمقامات، وقال بعض المشائخ الزُهدُ له أول وآخر. أما أوله فهو ترك كل مايشغل المريد عن الطريق من الأسباب والأشياء والأشخاص، والخروج عمّا يملكه إلّا ما لابُدَّ منهُ من سدِّ الجوعة وستر العورة في الوقت من غير ذخيرة للغد، باعتماده على الله تعالى، وذلك يوجب التوكل، فإن الزُهدَ لايُمكن الصبرُ عليه إلا بقوة التوكل، وترك الأشخاص يوجب العزلة والانفراد عن الناس، إلا من يعينه على الطريق من شيخ كامل أو رفيق موافق أو محبة[1] صالحة، أو كلام شاف، وذلك يوجب الصمت إلا قدر الضرورة. وأما آخره فهو ترك كل مايشغله عن الله تعالى بالإعراض عما سواه من العلوم، والأحوال، والكرامات، ومافي معناها، وثمرة الزهد الواجب: التمكن من إيقاع الواجبات على وجهها، والتحصن من الوقوع في شبكة المحرمات بأسرها. وثمرة الزهد النافلة: استنارة القلب بالحِكم، وتعاوُنُ الأعضاء على العبادة، وكثرةُ قيمة العمل، ومضاعفةُ ثوابه. وعظمُ قدره، وشرفُ محله.

قال الشيخ ابن عطاء الله [مايُطلع على الأسرار إلّا أمين، وأنت تُعطي نفسك حظها من المآكل والمشارب حتى تبقى بيتَ خلاء، ويكفيك حب الدنيا. فمن أحب الدنيا فقد خان، ومن خان هل يطلعه المَلك على أسراره[2]؟... وقال أيضا من أحب الدنيا بقلبه كان كبنَاءٍ حسن بُني فوقه ميحاط فرشح عليه فلا يزال كذلك حتى يرى ظاهره كباطنه][3]... [وروي عن سلمان[4] الفارسي رضي الله

(1) في ب صحبة.

(2) النص في تاج العروس ص 54.

(3) النص في تاج العروس ص 54.

(4) سلمان أبو عبد الله الفارسي سبق الفرس في الاسلام. ومن كبار الصحابة المحدثين توفي سنة 36 هـ ترجمته في تهذيب التهذيب 120/4.

تعالى عنه قال: إن العبد إذا زهد في الدنيا استنار قلبُهُ بالحكمة، وتعاونت أعضاؤه بالعبادة. وروى مسروق[1] عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وأسنده الغزالي إلى النبي ﷺ، قال ‹ركعتان من رجل زاهد قلبُه خير له وأحب إلى الله عز وجل من عبادة المتعبدين المجتهدين إلى آخر الدهر أبدا سرمدا[2]›[3].

قلت: ولهذا لاينبغي للمُعرِض عن الدنيا أن يقول أنا متألّم بالصبر عنها، بل يقول أنا شاكرٌ متلذذ بالنعم الدنيوية والأخروية التي أنا متقلب فيها. من وجود الراحة في الظاهر والباطن من معاشرة الأضداد ومشاهدة أهل الغفلة والبِعاد. والتفرغ بالكلية لزيادة المعارف واليقين والترقي بإدمان العبادة إلى أعلى درجات المتقين[4]، وأيضا فان تألم الزاهد في الدنيا بالصبر على لذائذها، فإن المقبل عليها متألم أيضا بالصبر عليها وحفظِها وتحصيلها ودفع الآفات الكثيرة عنها، ثم تألمُ المعرض عنها يفضي به قريبا إلى لذائذ عظيمة في الآخرة، وتألم المقبل يفضي به قريبا إلى أهوال ومقاسات شدائد وأحزان وهموم لاتنحصرُ في الآخرة، فليقرأ المعرض عن الدنيا الزاهد فيها عند توقان نفسه إلى شهواتها الضعيفة الوهمية على سبيل الأقتباس ﴿**ولاتَهِنُوا في ابتغاءِ القومِ إن تكونُوا تَألَمُون فإنهم يَالمون كما تالَمُون وترجُون من اللهِ مالا يَرجون**﴾[5].

واعلم أن الزهد على ضربين: زهد مكتسب، وهو ماتقدم تفسيره، وزهد غير مكتسب وهو برودة الدنيا من قلب الزاهد حتى تصير كالميتة والنار، وترك إرادتها بالقلب واختيارها، ثم الزهد المكتسب مقدمة وسبب لغير المكتسب، وذلك هو

---

(1) مسروق بن الأجدع بن مالك بن أمية الكوفي أبو عائشة إمام في التفسير وعالم بمعاني القرآن ومحدث، قدم المدينة أيام أبي بكر رضي الله عنه توفي سنة 63 هـ. ترجمته في تهذيب التهذيب 109/10 ومعجم المفسرين 670/2.

(2) الحديث ذكره الغزالي في الاحياء ولم يخرجه العراقي ضمن أحاديث كتاب الأحياء ورواه السيوطي في الجامع الصغير (600/1) بلفظ ركعة من عالم بالله خير من ألف ركعة من جاهل بالله راجع بقية الروايات في الجامع الصغير (602/1).

(3) مابين المعقفين في المنهاج ص 84.

(4) في ج اليقين.

(5) سورة النساء: 104.

نهاية المطلوب، وبه تقع الراحة وتنقطع الوساوس، وتنال درجات الآخرة قال تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الآخِرةُ نَجْعَلُها للذِينَ لايُرِيدُون عُلُوًا في الأَرْضِ ولافَسَادًا والعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[1]. وقال جل من قائل ﴿مَنْ كانَ يُرِيدُ حَرْثَ الآخِرةِ نزِدْ لَهُ فِي حَرْثِه ومَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنيا نُؤتِه مِنْها ومَالَهُ فِي الآخرة من نَصيب﴾[2] وقال ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ العَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيها مَانشاء لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّم يصلاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا، ومَن أراد الآخِرَة وسَعَى لَها سَعْيَهَا وهُو مؤمِن فأولئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَشْكُورا﴾[3].

وسبب برودة الدنيا من القلب المواظبة على الزهد المكتسب، وإدامةُ ذكر آفات الدنيا، ومايفوت بسبب شهواتها المنقضية عن قريب من الخيرات الأخروية، فيوازن نعيمها ولذاتها الناقصة الفانية، بنعيم الآخرة ولذاتها الكاملة الباقية، فتصير نِسْيًا مَنسيًا، ويوازن أهوالها ومحنها التي لادوام لها بأهوال الآخرة ومحنها، فيغيب جميع أهوالها ومحنها في أدنى هول من أهوال الآخرة، وإلى هذا أشار الشيخ رضي الله تعالى عنه بقوله: «وكن بأخراك عن دنيا في شغل»، أي كن بالاستعداد لأخراك أو كن بذكر نعيمها وهولها عن دنياك في شغل، يعني لأن التشاغل بالأدنى في غاية مايكون عما هو أعلى في غاية مايكون، ليس من شيم العقلاء.

قال الشيخ ابن عطاء الله رضي الله تعالى عنه [من فرح بالدنيا إذا جاءته فقد ثبت حمقُه، وأحمقُ منه من إذا فاتته حزنَ عليها، فمثاله كمن جاءته حية لتلدغه ثم مضت وسلمه الله منها. فحزن عليها إذا لم تضره. ثم قال من علامة الغفلة وصغر العقل أن تعول[4] هَمًّا هل يقع أم لا؟ وتترك أن تعول همًّا لابد من وقوعه، فتصبح تقول كيف السعر غدًا؟ أو كيف يكون في هذه السنة؟ وألطاف الله تأتي من حيث لاتعلم. والشك في الرزق، شك في الرازق، وماسرق السارق ولاغصب

(1) سورة القصص: 83.

(2) سورة الشورى: 20.

(3) سورة الاسراء: 18 - 19.

(4) في تاج العروس (أن تعلل) «مخطوطة».

الغاصبُ إلا رزقه، فمادمتَ حيا لاينقصُ من رزقك شيئا، كفى بك جهلا أن تحول الهمَّ الصغير، وتترك الهمَّ الكبير، غُلْ همًّا[1] هَلْ تموت مسلما أو كافرا؟ علْ همًّا هل أنت شقي أو سعيد؟ عل همّا النار الموصوفة الأبدية التي لا انتهاء لها، غُلْ همّا أخذ الكتاب باليمين أوبالشمال؟ هذا هو الهم الذي يُعال، لاتُعل هم لقمة تأكلها أو شربة تشربها. أو يستخدمك الملك ولايطعمك؟ أتكون في دار الضيافة وتضيع؟... يامن لايأكل الحنطة إلا مغربلة، فلابد أن يغربل عمرك، فلا يبقى لك منه إلا ماأخلصت فيه، وماعدا ذلك يُرمى][2].

[ومثال المهموم «بأمر»[3] دنياه الغافل عن التزود لأخراه، كمثل إنسان قد جاءه سبع وهو يريد أن يفترسه، ووقع عليه ذبابٌ فاشتغل بذب الذباب ودفعه عن التحرز من السبع، فهذا عبدٌ أحمق، فاقِد وجود الحق، ولو كان متصفا بالعقل لشغله أمر الأسد وصولتُه وهجومُه عليه عن الفكرة في الذباب، كذلك المتهمم بأمر دنياه المعرض][4] عن التزود للآخرة، دلَّ ذلك منه على وجود حمقه إذ لو كان عاقلا لتأهب للدار الآخرة التي هو مسؤول عنها، وموفوق فيها، ولايشتغل بأمر الرزق، فإن الاهتمام به بالنسبة إلى الآخرة نسبةُ الذباب إلى مفاجآت الأسد[وقال الغزالي رضي الله تعالى عنه، فإن قلت كيف يمكن أن تصير الدنيا في شهواتها ولذاتها العجيبة المطلوبة عند إنسان بمنزلة النار وبمنزلة الجيفة المستقدرة المستحيلة. والبنيةُ بنيتنا والطبع طبعنا؟، فاعلم أن من وُفِق التوفيق الخاص، وعلم آفاتها، وقذرها في أصلها، فتصير عنده كذلك؛ وإنما يتعجب من هذا الراغبون العُميان عن عيب الدنيا وآفاتها، المغترون بظاهرها وزينتها. وسأضرب لك مثلا لذلك «فالحرام»[5] يمثل بإنسان صنع خبيصًا بشرائطه من السّكر وغيره، ثم طرَحَ فيه قطرة[6] سم

(1) في الأصول «هم» وما أثبت من تاج العروس ص 33.
(2) مابين المعقفين في المصدر السابق ص 43 - 44.
(3) زيادة من المصدر السابق ص 65.
(4) مابين المعقفين في المصدر السابق ص 66.
(5) في المنهاج للغزالي «فاعلم أن هذا» ص 88.
(6) في المصدر السابق قطعة.

قاتل، وأبصر ذلك رجل ولم يبصره آخر، ووضع الخبيص بين أيديهما مزيّنًا مُزخرفا فالرجل الذي أبصرَ ماجعل فيه من السّم يكون زاهدا في ذلك الخبيص، لايخطر بباله أن يتناول منه بحال البتة، ويكون ذلك عنده بمنزلة النار، بل أصعب لمكانِ ما يعلم من آفته، ولايغتر بظاهره المزخرف وزينته؛ وأما الرجل الآخر الذي لم يبصر ما جُعل فيه اغتر بظاهره المزخرف، وحرص عليه، ولم يصبر عنه، وأخذ يتعجب من صاحبه الزاهد فيه، وربما يسفهه في ذلك.

فهذا مثل: حرام الدنيا مع البصراء المستقيمين والجهّال الراغبين، وأما حلال الدنيا وإن لم يُطرح فيه السم، لكن بصق فيه أو امتخط، ثم طبخه[1] وزينه، فالرجل الذي شاهد منه ذلك الفعل، يكون مستقذرًا لذلك الخبيص، نافرًا عنه لايكاد يقدم عليه إلا عند الضرورة، وشدة الحاجة، والذي لم يشاهد ذلك فهو جاهل بما فيه، مغترٌّ بظاهره، حريصٌ عليه، مكب معجب، محب، فهذا مثل حلال الدنيا مع الفريقين: أهل البصيرة والاستقامة، وأهل الرغبة والغفلة، وإنما اختلف حال الرجلين مع تساويهما في البِنْيَةِ والطبع لموضع النظر، ببَصارة وعلم كان لأحدهما، وجهل وخفاء[2] كان للآخر، فلو علم الراغب وأبصر ما علمه الزّاهد، لكان زاهدًا مثله، ولو جهل الزاهد، وعمي عما عمي عنه الراغب لكان راغبا مثله، فعلمتَ بذلك أن هذا التمييز لمكان البصائر دون الطبائع، وهذا أصل مفيد، وكلام بيّن سديدُ، اعترف به من عقل وأنصف][3].

قلت وفي معنى ماذكره الغزاليُّ من المثال للدنيا، ماذكره الشيخ ابن عطاء الله، قال [مثال الدنيا كعجوز جذماء برصاء سُترت بثوب حرير، فالمؤمن نافرٌ منفر عنها لانكشاف قبحها له][4].

---

(1) في المصدر السابق ضخة.

(2) في المنهاج ص 88 «وجفاء».

(3) مابين المعقوفين في المنهاج للغزالي ص 88 ط مؤسسة الرسالة.

(4) النص في تاج العروس ص 48.

قوله «فإن تاركها تأتيه راغمة» يدل عليه الشرع والمشاهدة، أما الشرع فقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾(1) وقوله جل من قائل: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾(2) وقوله سبحانه ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾(3). وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾(4). وفي الحديث ‹يادنياي أخدمي من خدمني وأتبعي من خَدَمكِ›(5).

وأما المشاهدة فلا يخفى تواترًا وعيانا مايَسَّر الله تعالى لأوليائه مما يحتاجون إليه بلا مؤونة، وكم خرَق لهم من العوائد في ذلك حتى أنه سبحانه أعطى لهم في الدنيا بمحض فضله مُلك التكوين كأهل الجنة مهما أرادوا شيئا حضر وكان، والحكايات في ذلك عندهم مشهورة كثيرة جدًا لاتحصى كثرة، فلا نحتاج أن نطيل بذكرها.

قوله «وأنت منها لغير الرزق لم تصل» نَبّه الشيخ بهذا على أن الرغبة في الدنيا والحرص على جَمْعها لاجَدوى له ولافائدة البتة، لأن رزقه من ذلك كله؛ إنما هو ماينتفع فيه إقامة البنية باعتبار المأكل والملبس، وذلك أمرٌ ضمنه الله تعالى بمحضِ فضله لكل أحد مادام حيًا لاسيما إنْ آوى إلى طاعته، وتوكل عليه واتقاه قال تعالى ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾(6).

وقال سبحانه ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾(7) أي ما أطلب منهم وأكلفهم بطلب رزق لأنفسهم ولا لي، أما لأنفسهم فأنا الرازق لهم فلا حاجة لهم بطلب مضمون، يشغلهم عما ينفعهم من العبادة، وأمّا لي فأنا القوي لذاتي،

---

(1) سورة الطلاق: 2 - 3.
(2) سورة الطلاق: 4.
(3) سورة الطلاق: 3.
(4) سورة المائدة: 66.
(5) رواه القضاعي.
(6) سورة طه: 133.
(7) سورة الذاريات: 56 - 57.

الغني الغنى المطلق عن الطعام، والشراب، وجميع الأغراض، والأعراض، فإذًا الزائد على الرزق المضمون، ليس فيه إلا التعبُ في الدنيا والشغل بطلبه في العمُر القصير عن كل خير، وشدة العذاب، وطول الحساب في الآخرة، فمن قوى على التجرد لعبادة الله تعالى ولاحتْ له أعلامُ ذلك بتعطيل الأسباب عليه، إمَّا شرعًا أو عادة فليغتنم الفرصة في ملازمة العبادة آناء الليل وأطراف النهار، ومن لم يقو على ذلك وأقيم في الأسباب العادية بأن لم تتعذر عليه ثمراتها من جهة العادة، ولاتعذّرتْ من جهة الشّرع، لكونها لم تشغله عن واجب. ولا أوقعته في محرّم، فليلزمها بظاهره بلا حرص ولا لهف، من غير أن يعوّل عليها في باطنه، ولايعتمد عليها، ولايرى لها أثرا البتة، وإنما هي بابٌ من أبواب الله تعالى أقيم فيه فوقف عنده. أدبا يطلبُ من الله تعالى حاجته لا من الباب،ومهما لاح في الباب شيء ممّا لايرضاهُ الربُّ تبارك وتعالى، وجَبَ الهُرُوب منهُ إلى باب آخر، فإن تعذرت الأبواب كلها، فإن لم يخرج له معرُوف الرزق عندها، أو خرج عندها ولو بكثرة إلا أن فيهما مساخط للرب تبارك وتعالى، فليهرب منها كلها، ولايأسف على شيء منها، إذ ليس في شيء منها رزقه ولاحاجته، وليفرح بما سيق إليه من مقام التجرُّد عن كل مُشغل عن العبادة ظاهرًا وباطنا، ولينتهز الفرصة في اغتنام العُمُر قبل أن يفوت عن قريب ولا يتلجلج ضميرُه، ولايتوشوس في أمر الرزق أصلا ثقة بضمان الله تعالى، ووعده الصادق، وهروبًا من الشك والشرك، [ولقد قال هرم بن حيان لأويس القرني أين تأمرني أن أقيم؟ فأومأ بيده إلى الشام، فقال هرم: كيف المعيشة بها؟ قال أويس رضي الله تعالى عنه أفٍ لهذه القلوب، لقد خالطها الشك فما تنفعها الموعظة. وروي أن نباشًا تَاب على يدي أبي يزيد البسطامي رضي الله تعالى عنه فسأله ابوزيد عن حاله فقال: نبشت ألف قبر فلم أر وجوههم إلى القبلة إلا رجلين، فقال أبو زيد: رضي الله تعالى عنه مساكين أولئك تُهَمَةُ الرزق حُوّلت وجوههم عن القبلة][1].

---

(1) مابين القوسين في المنهاج ص 200.

قال الشيخ ابن عطاء الله: [ينبغي للمتسبّبين أن يلزموا أمورا:

الأول: ربط العزم مع الله قبل الخروج من المنزل على العفو عن المسلمين[1] لأن الأسواق محل المخاصمة والمقاولة، ولذلك قال رسول الله ﷺ «أيعجز أحدكم أن يكون كأبي ضمضم؟ قالوا وما أبو ضمضم؟ قال: كان رجل فيمن كان قبلكم إذا خرج من بيته يقول: اللهم إني تصدقت بعرضي على المسلمين، فمن سبه أو شتمه لايرد عليه شيئا»[2].

الثاني: أن يتوضأ ويصلي قبل خروجه ويسأل الله تعالى السلامة من مخرجه ذلك، فإنه لايدري ماذا يقضي عليه، فإن الخارج إلى الأسواق كالخارج إلى المَصَافّ، فينبغي للمؤمن من أن يلبس من الاعتصام والتوكل على الله تعالى دروعا «سابغات»[3] تقيه سهام الأعداء، ومن يعتصم بالله فقد هدى إلى صراط مستقيم.

الثالث: ينبغي إذا خرج من منزله أن يستودع الله أهله ومسكنه...... وماقيه فإنه خزي أن يحفظ ذلك عليه كما قال عليه الصلاة والسلام «اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل»[4]. فإنه إذا استودعهم الله تعالى فحري أن يرجع فيجدهم كما يُحبُّ ويحبون...

الرابع: يستحب له إذا خرج أن يقول باسم الله «آمنت بالله»[5]، وتوكلت على الله، ولاحول ولاقوة إلا بالله، فإن ذلك مؤيّسٌ للشيطان منه.

الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. وليذكر قوله تعالى ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾[6].

---

(1) في التنوير المسببين إليه.
(2) أخرجه البزار وابن السني. وذكره ابن عبد البر.
(3) في كتاب التنوير باسقاط التدبير لابن عطاء الله «صائنات».
(4) رواه النسائي وأحمد.
(5) لم يرد في كتاب التنوير لابن عطاء الله.
(6) سورة الحج: 41.

فمن أمكنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1] بحيث لايصل إليه أذى في نفسه أو عرضه أو ماله فهو ممَّن مُكن في الأرض، والوجوب متعلق به، فإن كان لايتوصل إلى الأمر والنهي إلا بالأذى قبل ذلك، أو يغلب على ظنه ووقوع ذلك سقط عنه الوجوب والإنكار حينئذ جائز.

السادس: أن يكون مَشيُهُ بالسكينة والوقار لقوله تعالى ﴿وعِبَادُ الرَّحْمَنِ الذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْنًا وإذا خاطَبَهُمُ الجَاهِلُون قَالُوا سَلَامًا﴾[2] وليس ذلك خاصا بالمشي بل المطلوب منك ذلك في جميع أحوالك[3]...

السابع: أن يذكر الله تعالى في سوقه فإنه جاء عنه عليه الصلاة والسلام ‹ذاكر الله في السوق كالحي بين الموتى›[4]...

الثامن: أن لايشغله ماهو فيه من «البيع والشراء»[5] عن النهوض إلى الصلاة في أوقاتها جماعة، لأنه إن ضيعها اشتغالا بسببه استوجب المقتَ من ربه، ورفع البركة من كسبه، وليستحي أن يراه الحق مشغولا بحُظوظ نفسه عن حقوق ربه، وقد كان بعض السلف رضي الله تعالى عنهم ربّما رفع المطرقة فسمع المؤذن فرماها خلفه لئلا يكون ذلك شغلا بعد أن دعي إلى طاعة ربه... وليذكر قوله تعالى ﴿يَاقَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ﴾[6]...

التاسع: ترك الحلف والإطراء للسلعة فقد جاء في ذلك الوعيد بقوله عليه الصلاة والسلام «ألا إن التجار الفجار إلا من بر وصدق›[7].

---

(1) زيادة من كتاب التنوير.
(2) سورة الفرقان: 63.
(3) في التنوير افعالك
(4) الحديث ورد في المصدر السابق بدون عزو.
(5) في المصدر السابق «المبايعة والمعاش».
(6) سورة الأحقاف: 31.
(7) أخرجه الترمذي والامام أحمد والبيهقي.

العاشر: كف اللسان عن الغيبة «والنميمة»[1] وليذكر قوله: ﴿وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾[2]. وليعلم أن السامع للغيبة أحد المغتابين، فإن اغتيب أحد بحضرته فلينكر عليه، فإن لم يُسمع منه فليقم، ولايمنعه الحياء من الخلق[3] القيامَ بحق المَلِك الحق... فالله ورسوله أحق أن يرضوه. وقد جاء عنه عليه الصلاة والسلام «الغيبة أشد من ستة وثلاثين زنية في الإسلام»[4] [وقد قال الشيخ أبو الحسن الشاذلي[5] رضي الله تعالى عنه أربعة آداب، إذا خلي الفقيرُ المتسبب منهنّ فلا تعبأنّ به، وإن كان أعلم البرية، مجانبة الظلمة، وإيثار أهل الآخرة، ومؤاساة ذوي الفاقة، وملازمة الخمس في الجماعة، وصدق رضي الله تعالى عنه، فإن بمجانبة الظلمة تقع السلامة في الدين، لأن صحبة الظالم تكسف نور الإيمان. ومجانبتهم أيضا تكون سبب النجاة من «عقوبة» الله تعالى، قال الله تعالى ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾[6]، وقوله: وإيثار أهل الآخرة، أي يكون الفقير المنتسب[7] الغالب عليه التودد[8] إلى أولياء الله تعالى والاقتباس منهم ليتقوّى بذلك على كُدْرةِ الأسباب فتتفتح عليهم به نفحاتهم، وتظهر عليهم بركاتهم... وقوله: «ومؤاساة ذوي الفاقة» وذلك، لأنه يجب على العبد أن يشكر الله تعالى على نعمته... ويذكر من انغلقت عليه أبوابُ الأسباب.

---

(1) زيادة من كتاب التنوير السابق ص 38.

(2) سورة الحجرات: 12.

(3) في كتاب التنوير: «الحق» ص 38.

(4) أورد الحديث ابن حبان في الضعفاء بلفظ اياكم والغيبة فإن الغيبة أشد من الزنا. وقال الصنعاني موضوع «كشف الخفاء، للعلجوني».

(5) علي بن محمد بن محمد أبو الحسن الشاذلي القطب العارف، ولد بالقاهرة سنة 759 هـ، وتوفي سنة 807 هـ ترجمته في نيل الابتهاج 206.

(6) سورة هود: 113.

(7) زيادة من كتاب التنوير في اسقاط التدبير لابن عطاء الله ص 38.

(8) في المصدر السابق «التردد».

وأعلم أن الله عز وجل قد ابتلى[1] الأغنياء «بوجود الفقراء»[2]، كما ابتلى أهل الفاقة بوجود الأغنياء، ﴿وجَعَلْنا بَعْضَكُمْ لِبعضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾[3] ووجود أهل الفاقة نعمةٌ من الله على ذوي الغنى، إذا وجدوا من يحمل عليهم أوزارهم إلى الدار الآخرة وإذا وجدوا من أخذ منهم، أخذ الله منهم، والله هو الغني الحميد، فلو لم يخلق الفقراء فكيف تقبل منهم صدقاتهم، وإين كانوا يجدون من يأخذها منهم. ولذلك قال رسول الله ﷺ ‹من تصدق بصدقة من كسب طيب ولايقبل اللّه إلا طَيبا. كان كأنما يضعها في كف الرحمن يربيها له كما يربّي أحدُكم فلوه أو فصيلهُ، حتى إن اللقمة لتعود مثل جبل أحد›[4]...

وقوله وملازمة الخمس في الجماعة وذلك لأن الفقير المتسبب لما فاته التخلي والتجرد لعبادة الله تعالى فيدخل مدخل الخصوص بدوام الخدمة وملازمة الموافقة فينبغي أن لاتفوته ملازمةُ الخمس في الجماعة لتكون ملازمته لها سببا لتجديد الأنوار. وموجبا لوجود الاستبصار، وقد قال رسول الله عليه الصلاة والسلام ‹تفضل صلاة الجماعة على صلاة الفذ بخمس وعشرين درجة›[5] وفي الحديث الآخر بسبع وعشرين جزءا، ولو شُرع للعباد أن يصَلي كل واحد منهم في حانوته أو داره لتعطلت المساجد التي قال فيها الحق سبحانه ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أن تُرْفَعَ ويُذْكَرَ فيهَا اسْمُهُ يُسَبِّح لَهُ فِيها بالغُدَوِّ والأصالِ رِجالٌ...﴾[6] الآية.

---

(1) في المصدر السابق «اختبر».
(2) في المصدر السابق ص 38 «بوجدان أهل الفاقه».
(3) سورة الفرقان: 20.
(4) رواه مالك في الموطأ.
(5) رواه مسلم.
(6) سورة النور: 36 - 37.

ولأن في ملازمة الصلاة في الجماعة اجتماع القلوب وتناصرها. وقد قال عليه الصلاة والسلام «يد الله مع الجماعة»[1] ولأن الجماعة إذا اجتمعت انبسطت بركات قلوبهم على من حضرهم، واستمدت أنوارهم لمن شهدهم][2] أ.هـ

قوله: «فإن يكن من حلال نلته» إلى آخره، أشار الشيخ بهذا إلى أن الموفق ليس من تجرد فقط للعبادة، وترك الدنيا وأسبابها، ثم صار رزقه يأتيه على وجه محرم كأن يكتسبه بجاهه أو بالانتماء[3] إلى الظلمة، ونحو ذلك مما هو موجود مشاهد في كثير من المتجردين في زماننا، لاسيما أهل البادية، حتى أنهم اكسبوا[4] بذلك الأموال الكثيرة، ولبسوا الثياب الرفيعة، واتخذوا المراكب البهية العديدة، وتزوجوا الزوجات الفاخرة، وتسروا بالسّريات العليات، وتنافسوا في الدنيا مع أبنائها بمجرد الدعاوي الكاذبة، والخيالات، والحماقات، وماهو محض الجهالات، بل الموفق إنما هو من تجرد للعبادة مع تيسير الله تعالى له معاشه من وجه حلال لاحجاب معَه، ولاعقوبة ولاتباعة، إذ بطيب المكسب يستنير قلبُهُ، ويكثر توفيقه ويقوى بفضل الله تعالى على ماتجرد له من أمر العبادة، ونيل مراتب السعادة، ولهذا قال الشيخ: «فلقد أصبحت من ملبس التوفيق في حُلل». وهذا من الشيخ - حفظه الله تعالى - تنبيه حسنٌ، وإشارة لطيفة إلى كثرة المفاسد التي دخلت في أزمتنا في كل (من)[5] مقامي التجريد والتسبب، ولاحول ولاقوة إلا بالله العلي العظيم، نسأله سبحانه أن يغفر لنا مامضى ويسلك بنا فيما بقي إلى الممات الطريق المستقيم، بجاه نبيه ومصطفاه من خلقه سيدنا ومولانا محمد ﷺ، وعلى آله وصحبه الطاهرين المطهرين من كل وصف ذميم.

---

(1) رواه الترمذي من حديث ابن عمر.
(2) النص بين المعقفين في كتاب التنوير في اسقاط التدبير لابن عطاء الله ص 37 - 38 - 39 بتصرف.
(3) في ج «الانتساب».
(4) في ج «اكتسبوا».
(5) ساقط من ب، د.

340 - لا تُخلِ وَقتَكَ إنْ وُفِّقتَ من عَمَلِ ... عَلَى الدَّوامِ عَلَى رِفقٍ بلا مَلَلِ

341 - إنْ لَم تَزِدْ بعدَ فَرضٍ فَضلِ نافلةً ... فَاكْفُفْ عنِ الشَّرِّ لَا تَجْنَحْ إلى زَلَلِ

342 - فَذَاكَ يَكفي ولكِنْ من يُطيقُ لَهُ ... حتى يُجانِبَ سُوءَ القَولِ والعَمَلِ

ش – تعرض الشيخ هنا لفائدة التجرد عن الدنيا وأسبابها، يعني أن من وفق لمقام التجريد وقوى عليه وأقيم فيه «بأن يُسّرت»[1] عليه أسبابه من سهولة كسب طيب يستعين به على طاعة الله تعالى، ونحو ذلك فليجتهد في المداومة على طاعة الله تعالى آناء الليل وأطراف النهار، وليغتنم غنيمة الفراغ عن كل مشغل، فإنها فضيلة لم تعط على شُروطها إلّا لنادِر من الناس، ولعلها لا تدوم له، وإن دامت فالموت القريب يهدم كل عمل، ويقطع كل تقرب. وفي الحديث ‹اغتنم خمسا قبل خمس، شبابك قبل هرمك، وغناك قبل فقرك، وصحتك قبل سقمك، وفراغك قبل شغلك، وحياتك قبل موتك›[2].

[وقال إبراهيم بن أدهم رضي الله تعالى عنه، لا ينال الرجل درجة الصالحين حتى يجوز ست عقبات.

أولها يغلق باب النعمة ويفتح باب الشدة.

والثاني يغلق باب العز ويفتح باب الذل.

والثالث يغلق باب الراحة ويفتح باب الجهد.

والرابع يغلق باب النوم ويفتح باب السهر.

والخامس يغلق باب الغنى ويفتح باب الفقر.

والسادس يغلق باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت][3].

---

1) في ج (فإن تيسرت).
2) أخرجه ابن أبي الدنيا بإسناد حسن.
3) رسالة القشيري ص 8 «ترجمة ابراهيم بن أدهم».

قوله: «على رفق بلا ملل»، يعني أن المواظبة على العبادة وإن طلبت على الدوام، فلتكن على وجه لا يؤدي إلى ملل النفس، وذهاب لذتها في العبادة وانشارحها للعمل، ولينظر من العبادات أحبها إليه، وألذها في قلبه وأزيدها في حاله، فليواظب عليه ولا يترك مواصلة طاعة الله تعالى بأي وجه أمكنه.

قال الغزالي: والأصل في هذا الباب أن الله تعالى خلق العبد لعبادته، وهو عبد لله تعالى من كل وجه، فحق للعبد أن يعبد الله تعالى من كل وجه يمكنه، ويجعل أفعاله كلها عبادة من أي وجه أمكنه، وإن لم يفعل ذلك وآثر شهوة نفسه، واشتغل بذلك عن عبادة ربه مع تمكنه من ذلك من غير تعذر، والدار دار خدمة وعبادة، لا دار تنعم وشهوة، استحق اللوم بذلك. والتعيير من سيده [ثم قال واعلم أن من عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل، ومن طاب له شيء ورغب فيه حق رغبته، احتمل شدتهُ ولم يبال بما يلقى من مؤنته.. ألا ترى مشتار العسل لا يفكر بلسع النحل، لِما يتذكرُ من حلاوة العسل، والأجير لا يعبأ بارتقاء السلم الطويل، مع الحمل الثقيل طول النهار الصائف المديد، لِمَا يتذكر من أخذ الدرهمين بالعشي، وإن الفلاح لا يفكر في مقاسات الحر والبرد، ومباشرة الشقاء والكد طول السنة، لِمَا يتذكره من البيدر[1] أوَانَ الغلة، وكذلك، يا أخي، العبّاد الذين هم أهل الاجتهاد إذا ذكروا الجنة في طيب مقيلها، وأنواع نعيمها، من قصورها، وحُورها، وطعامها، وشرابها، وحُليّها وحلَلها وسائر ما أعدَّ الله تعالى لأهلها، هان عليهم ما احتملوه من تعب في عبادة، أو فاتهم في الدنيا من لذة ونعمة، أو نالهم في الدنيا من ذلة ونقمة، أو نالهم من ضرر ومشقة.

ولقد حُكي أن أصحاب سفيان الثوري رضي الله تعالى عنه كلّموه فما كانوا يرون من خوفه واجتهاده، ورثّة حاله، فقالوا: يا أستاذ لو نقصْت من هذا الجهد نِلت مرادك أيضا إن شاء الله تعالى، فقال سفيان: رضي الله تعالى عنه كيف لا

---

1) في ج: البذر.

أجتهد وقد بلغني أن أهل الجنة يكونون في منازلهم، فيتجلى لهم نور تضئ له الجنات الثمانية، فيظنون أن ذلك نور من جهة الرب سبحانه، فيخرّون ساجدين، فينادون أن ارفعوا رؤوسكم، ليس الذي تظنون، إنما نور جاريةٍ تبسمت في وجه زوجها، ثم أنشأ يقول:

ما ضرَّ مَن كانَتِ الفِردَوْسُ مَسْكَنَهُ   مَاذَا تَحَمَّلَ مِن بُؤسٍ وافتِقَارِ
تَراهُ يَمشي كئِيبًا خَائِفًا وَجِلًا[1]   إلى المسَاجِد يخْطُو بَين أطمارِ[2]
يا نفسُ مَالكِ من صَبرٍ عَلى النَّارِ   قد آنَ أن تقبلي بعدَ إدْبارِ[3]]

قلت ويتأكد مزيد الاجتهاد، وهجر البطالة والرقاد، بحسب الإمكان على من وصل سن الأربعين أو جاوزها. لأنه قد أنعم الله عليه ببلوغ الأشُدِّ، وقرب منه أوانُ الرحيل بالممات، لاسيما إن كان مِمَّن اتلف شبابه في البطالة، وفيما لا يعني، قال مالك بن أنس رضي الله تعالى عنه أدركت الناس وهم يتعلمون ويعلمون ويخالطون الناس، فإذا وصل أحدهم أربعين سنة، طوى فراشه، وترك الناس وانفرد للعبادة.

قال الشيخ ابن عطاء الله [أنشد إنسان[4]:

إذا العِشرونَ من شعبَانَ ولتْ   فَواصِلْ شُربَ ليلِك بالنَّهارِ
ولا تَشْربْ بأقداحٍ صِغارٍ   فقد ضاقَ الزمانُ عن الصِّغارِ

ومعناه عنده إذا مضت العشرون من شعبان، فقد قرب رمضان يقطع علينا الشرب، ومعناه عند أهل الطريق إذا خلفت أربعين سنة وراء ظهرك، فواصل العمل الصالح بالليل والنهار، لأن الوقت قد قَرُبَ إلى لقاء الله عزَّ وجل، فليس عملك كعمل من كان شابا، ولم يضيع شبابه ولا نشاطه، وأنت قد ضيعت شبابك

---

1) في ب «واجلا» وهو تصحيف والاصلاح من المنهاج ص 250.

2) في ح (اسطار).

3) النص بين المعقفين في المناهج ص 249 - 250 وفيه خلاف في بعض ألفاظ الأبيات.

4) البيتان في الشذرات (195) وروايتها لعجز البيت الثاني «فإن الوقت ضاق على الصغار».

ونشاطك، هب أنك تريد الجد، ولكن لا تساعدك القوى، فاعمل على قَدْرِ حالك[1] ورقِّع الباقي بالذكر، فإن لا شيء أسهل منه، يمكنك في القيام والقعود والمرض والاضطجاع فهو أسهل العبادات، ولهذا قال فيه رسول الله ﷺ «أن تموت ولسانك رطبا بذكر الله»[2] وأي دعاء وذكر سَهُل عليك فواظب عليه، فإن مدده من الله عز وجل فما ذكرته إلا بيره، وما اعترضت عَنه إلا بسطوته وقهره. فاعمل واجتهد، فالغفلة في العمل خير من الغفلة عنه][3]... [وقال أيضا ما أكثر توددك للخلق، وما أقل توددك للحق، لو فتح لك باب التودد مع الله لرأيت العجائب، ركعتان في جوف الليل تودد، عيادتك المرضى تودد، صلاتك على جنازة تودد، صدقتك على المسكين تودد، إعانتك لأخيك المسلم تودد، ولا عبادة أنفع لك من الذكر، لأنه يمكن الشيخ الكبير والمريض الذي لا يستطيع القيام والركوع والسجود][4]...

وقال أيضا رضي الله تعالى عنه [من قارب فراغ عمره وأراد أن يستدرك ما فاته، فليذكر بالأذكار الجامعة، فإنه إذا فعل ذلك صار العمر القصير طويلا، كقوله «سبحان الله العظيم وبحمده عدد خلقه، ورضى نفسه، وزنة عرشه، ومداد كلماته». وكذلك من فاته كثرة الصيام والقيام أن يشغل نفسه بالتصلية على رسول الله ﷺ، فإنك لو فعلتَ في عمرك كل طاعة ثم صلى الله عليك صلاة واحدة رجحت تلك الصلاة الواحدة كل ما عملت في عمرك كله، من جميع الطاعات، لأنك تصلي على قدر وسعك، وهو يصلي على حسب ربوبيته، هذا إذا كانت صلاة واحدةً، فكيف إذا صلى عليك عشرا بكل صلاة، كما جاء في الحديث الصحيح، فما أحسن العيش إذا أطعت الله تعالى فيه بذكر الله تعالى فيه أو صلاة على رسول الله ﷺ، يروي أنه ما من صيد يصاد، ولا من شجرة تقطع

1) في الأصل مثلك وما أثبت من تاج العروس ص 35.
2) أخرجه ابن حبان والبيهقي.
3) ما بين المعقفين في تاج العروس ص 34 - 35.
4) النص في تاج العروس: 17.

إلا لغفلتها عن ذكر الله تعالى، لأن السارق لا يسرق بيتًا وأهله إيقاظ، بل على غفلة أو نوم[1]، مَن عَلِمَ قربَ رحِيله أسرع في تحصيل الزاد، ومن علم أن إحسان غيره لا ينفعه جَدَّ في الإحسان][2].

[واعلم أن عُمُرًا ضِيع أولُه حري أن يُحفظ آخره، كامرأة كان لها عشرة أولاد مات منهم تسعة وبقي واحدٌ، أليست تردُّ وُجدها على ذلك الواحد؟ وأنت ضيعت عمرَك فاحفظ بقيته، وهي صُبابة يسيرة، والله ما عمرك من أي يوم ولدت؟ بل عمرك من أول يوم عرفت الله تعالى][3].

قوله: «إن لم ترد بعد فرض فضل نافلة، فاكفف عن الشر» يعني أنه كان من حق العبد الضعيف الحقير أن لا يقتصر على مجرَّد أداء الفرائض، لأن الموت الذي أمامه وسيحل به عن قريب سفرٌ بعيد، وهو جسيم يحتاج إلى زاد كثير من الأعمال الصالحات، هي نوافل وتطوعات، بعد أداء الفرائض، لأن التزود بمجرد الفرائض لذلك السفر البعيد، قد لا يكفي لاحتمال أن يكون فيها نقصٌ، فيحتاج أن تكمَّل بالنوافل، كما ورد في الحديث الكريم، ويدل على هذا قوله ﷺ للذي قال: ‹لا أزيد على هذا ولا أنقص - يعني على الفرائض - أفلح إن صدق›[4] لأنه قال لا أنقص، وإنما أتى عليه الصلاة والسلام بإن الموضوعة للدخول على المشكوك فيه، ونادر الوقوع والمستحيل في قوله إنْ صَدق، تنبيها على أن الإخلال بالنوافل يستلزم عادة الإخلال بشيء من الفرائض، فالإتيان بجميع الفرائض على وجهها مع الإخلال بالنوافل نادرٌ أو متعذر، وروي أن كعب الأحبار قال لعمر بن الخطاب: لو لقيت الله بعمل سبعين نبيا لخشيت أن لا تنجو من هول ذلك اليوم.

قال بعضُ السَّلف لو أن العبد كان يُجرُّ على وجهه من أوّل الدنيا إلى قيام الساعة في طاعة الله وعبادته، لاحتقرهُ يوم القيامة، لما يرى من الزلازل

---

1) في ج ونوم.
2) النص في تاج العروس: 13.
3) تاج العروس ص: 12.
4) رواه الإمام أحمد.

والأهوال... وفي الحديث ‹الموت أشد من ألف ضربة بالسيف[1]›، وإن ألَمَ شعرة من الموت لو وضع على جميع الخلائق لماتوا، وأن بين الموت وبين دخول الجنة مائة ألف هول، كل هول منها إلا برحمة الله تعَالى، فإذا لم يعتن العبد الضعيف الذي استقبلته هذه الأهوال، وسَيُما شِرُها عن قرب بكثرة التقرُّب إلى اللّه تعالى بعد أداء الفرائض بنوافل الطاعات، آناء الليل وأطراف النهار، حتى يحبه الله تعالى، كما ثبت في الحديث الصحيح ‹من أحبه الله نجاهُ من كل هول، وأنعم عليه بكل طول›[2] فلا أقل من أن يكف نفسه وجوارحه عن كل ما نهى الله تعالى عنه، لأن ذلك منه صدقة على نفسه وجوارحه كما ثبت في الحديث، وغنيمة عظمى، لكن أين من يطيق ذلك؟ كما أشار إليه المؤلف حفظه الله تعالى، لاسيما هذا الذي لم ينعش إيمانه بكثرة النوافل، وفرط في جميعها؛ لأن ذلك لا يكون إلّا لمن حَيِيَت شجرة الإيمان في قلبه، وبسقت وأثمرت حتى خرجت أغصانها وثمارها من كل جزء من أجزاء البدن، ولا حياة لشجرة الإيمان إلا بأن تسقى «على الدوام»[3] بمياه الطاعات «على الدوام»[4]، فمن فرّط في الطاعات وأعراض عن التقرُّب إلى الله تعالى، والتضرُّع إليه على مرّ الأزمان، والساعات، يبست شجرةُ إيمانه، أو قلّت ثمارُها، فلم تنفذ إلى الجوارح، وإذا كانت الجوارح عريت عن ثمرات الإيمان، صارت مأوًى لأفاعي المعاصي وحياتِها وعقاربها، ولهذا قيل من وفق في نهاره، وفق في ليله، وبالعكس، وإن خلط في أحداهما ابتلى بالتخليط في الآخر إلى أن يعفو الله تعالى.

فقول المؤلف رضي الله تعالى عنه: «فذاك يكفي»، أشار إلى قوله ﷺ أفلح، في حديث الأعرابي الذي قال لا أزيد على هذا ولا أنقص.

---

1) رواه أبو نعيم في الحلية من حديث مكحول.

2) لم أقف عليه.

3) زيادة من ب، ج.

4) ساقط من ج.

وقوله: «ولكن من يطيق له» إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام في ذلك الحديث (إن صدق)، على ما تقدم بيانه وبالله تعالى التوفيق.

343 - ولْتُكثِرِ الذِّكْرَى لِلمَولَى وصَلِّ عَلَى   خَيْرِ الوَرَى المصطَفَىْ من خِيرَةِ الرُّسُلِ

ص – لما حض الشيخ حفظه الله تعالى فيما سبق على إدامة العمل الصالح بلا ملل، وكان كثير من الأعمال الصالحة يعرِض لكثير من الناس الملل في القليل منها، فكيف بالكثير، إما لاحتياجها إلى مشقة تصرف ومعاناة، أو مزيد قوة في البدن تحمل ما اشتملت عليه من المكابَدات، قرّب الأمر على المؤمن في هذا البيت فحظّه فيه على عملين، هما من أشرف الأعمال، ويبلغان من وُفق لها إلى سني المراتب والأحوال، ثم هما مع عظيم شرفهما يسهل على كل مؤمن حقيقي الإيمان استدامتها، ولا يجد في الاستهتار بهما مللا، بل تقوى وتتزايد مع الإكثار والدوام استطابتها وحلاوتها، وهما ذكر المولى العظيم خالق العوالم كلها المنعم على جميعها بنعمتي الإيجاد والإمداد المخصص كل فرد منها بما جرى على وفق المشيئة والمراد، وذكر أشرف خلقه عنده وأحبهم إليه سيدنا ومولانا محمد ﷺ بكثرة الصلاة والتسليم عليه، والتوسل للمولى الكريم تبارك وتعالى بذلك بين يديه، وسبب سهولة هذين العملين واستحلاء استدامتهما، وارتفاع الملل في لزوم ساحتهما، إن الإيمان الحقيقي يغرس على القطع في سويداء القلب وباطنه بأوصاف[1] عظيم الحب للرب الكريم المنفرد بصفات الجلال والجمال، والمولى العظيم الملك الرؤوف الرحيم تبارك وتعالى. ومحبته جل وعلا توجب استحلاء كثرة ذكره، وإدامة الجولان في عظيم بره وقهره، وعزيز حكمه، لاسيما شريف وعده ووعيده، ونهيه وأمره، لأن كل من أحب شيئا أكثر من ذِكره، بل لا راحةَ للمحب ولا لذة إلا بحضُور محبوبه عنده، إما بالذات وهو غاية المنى، وإما بالذكر وعمارة الباطن بمحاسنه التي تُسبي الظاهر والباطن عن كل ما سواه، لاسيما مَن لا مثل له، ولا جمال إلا جماله، ولا كمال إلا كماله الأسنى، وذلك مما يتسلى به

1) زيادة من ج.

الحب ويتغذى به الروح ويشتفي به من «بعد»[1] الضنى، وأيضا فكل فقير إلى شيء يلزم أن يكون ذكره لذلك الشيء على حسب افتقاره إليه، وقد علم كل مؤمن حقيقي الإيمان وجوب افتقاره وافتقار كل ما سواه من العوالم جملة وتفصيلا إلى المولى العظيم تبارك وتعالى، افتقارا دائما عاما لجميع الذوات والصفات، دنيا وأخرى، ابتداء ودواما، وانتهاء. فيتعين أن يكون ذكره لمولاه جل وعلا دائما حسب وجوب افتقاره إليه، دائمًا كما ذكرناه.

وإذا عرفت توفر أسباب المحبة عقلا ونقلا لمولانا العظيم جل وعلا، وعرفت وجوب افتقار الكائنات كلها إليه على الدوام، وإن ذلك كله مما يقتضي استحلاء ذكره. وإدامة الفكرة في عجائب ملكه، ولزوم إحضار عظيم وعده، ووعيده، وعزيز نهيه وأمره. عرفت من ذلك لزوم الاستحلاء لإدامة ذكر أشرف خلقه ومصطفاه من عبيده، ومن لا وُصُول إلى نيل رضا مولانا تبارك وتعالى إلا من جهته سيدنا ومولانا محمد ﷺ من أوجه.

الأول: أن عظيم الحب لمولانا جل وعلا يحمل ضرورة على حب كل من أحبه المولى تبارك وتعالى، وشرفه واصطفاه، ولا خفاء أن أحب خلقه إليه وأفضلهم على الجملة والتفصيل، هذا النبي الشريف، سيدنا ومولانا محمد ﷺ فتعين على كل مؤمن إذًا أن يكون هذا السيد أحب الخلق إليه، وفي الحديث «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس جميعا»[2]. وقد عرفت فيما سبق أن مطلق المحبة تستلزم سهولة دوام الذكر للمحبوب، والسعي فيما يرضيه، فكيف بالأحبية؟ فإذًا[3] ذِكره عليه الصلاة والسلام، بكثرة الصلاة والتسليم عليه من أسهل شيء، وأحلاه، وأعذبه لكل مؤمن حقيقي الإيمان.

الثاني: أن عظيم حبه جل وعلا يبعث على الشغف بما يوصل إليه، ولزوم التعلق بالوسائل التي تنيل الحظوة لديه، ولا خفاء أن أعظم الوسائل دنيا وأخرى إلى

---

1) في ج مجرى.
2) رواه مسلم.
3) في ج فيإنه.

مولانا تبارك وتعالى، هو نبينا وسيدنا محمد ﷺ، وهو الشفيع المشفع[1] عند الرب تبارك وتعالى، وهو الذي يقال له وحده عند شفاعته وسجوده في اليوم العقيم العصيب الطائل، والموقف القضيع الشديد الهائل، مجمع الأولين والآخرين، ومحشر أنواع العوالم على اختلافها، وعدم إطاقة المخلوق حصر أعدادها حتى الملائكة على عظيم كثرتها، وسائر المقربين وجميع النبيين والمرسلين، وقد اشتد الأمر وعمّ الخطب، أرفع رأسك «محمد» وقل يسمع لك واشفع تشفع، وسل تعطه، وإنما ناداه الرب تبارك وتعالى في هذه الحالة[2] باسمه العَلَم، ولم يناده باسمه النبي والرسول ونحوهما على عادة ندائه بذلك في القرآن، تنبيها على اختصاصه بتلك المراتب السنية التي أعطيت له بعد النداء، وقطع الشركة، إذا لو رُتبت تلك المراتب المعطاة على وصف النبوءة أو الرسالة لاقتضى ذلك الترتيب بطريق الإيماء على ما تقرر في فن الأصول. إن ذلك الوصف هو السبب في نيل تلك المراتب، وهو وصف مشترك فيشاركه فيها كل من شاركه في ذلك الوصف الذي هو سببها من سائر الأنبياء والمرسلين، والملائكة المقربين، فلهذا عدل عن ندائه بتلك الأوصاف المشتركة، ورتبة تلك المراتب السنية إلى اسمه العلم الذي هو جزئي لا يقبل الشركة ولا المزاحمة عقلا، وإذا كان قدرُ هذا النبي الشريف ﷺ عند المولى العظيم تبارك وتعالى، بهذه المثابة التي لا مطمع لمخلوق غيره فيها على العموم، تعيّن على كل مؤمن امتلاءُ ظاهره وباطنه بالمحبة والتعظيم لهذا النبي الشريف، إدامةُ ذكره ولزوم التعلق بأذيال حرمه المنيع. وعزه الرفيع وكثرة الصلاة والتسليم عليه دائما.

الثالث: دوام الافتقار إلى الرب تبارك وتعالى، يقتضي لزوم التعلق في نيل المفتقر إليه من جهته تعالى بمن هو أقرب الوسائل إليه، وأشرفها لديه، وليس ذلك إلا نبيَّنا وسيدنا ومولانا محمد ﷺ، فتعين إذًا على كل مؤمن إدامة حبه وذكره والتوسل إلى المولى العظيم، بكثرة الصلاة والتسليم على أشرف خلقه، حبًا له ﷺ، وامتثالا لشريف أمره تبارك وتعالى.

---

(1) زيادة في ج. (2) ساقط من ج.

الرابع: لما تقرر عند المؤمن الحقيقي الإيمان عظيم جلال وجمال المولى الكريم. وكمال ذاته وصفاته، وانفراده تعالى بملك الدارين، ورسخ عظيم حبه، في صميم قلبه، صار في كل لحظة من لحظاته، بعد أن اتصف بهذا المعنى يرغب أشد الرغبة بظاهره، وباطنه، وكليته أن يعمر تلك اللحظة بما يرضى به عنه مولاه مالكه وخالقه، رب جميع العوالم، وموجدها ومدبر جميع شؤونها، إذ لا قرة عَين، ولا نعيم، ولا راحة إلا في رضاه تبارك وتعالى. ولا حزن، ولا عذاب، ولا شقاء إلا في سخطه جل وعلا، والعمل الذي يُنال به رضى مولانا جل وعلا لا يُدرك من جهة العقل وناحية التحسين والتقبيح، والضوابط العادية فانسدت[1] على العبد المسالك في الوُصول[2] إلى ما أضطر إليه من الظفر برضا المولى تبارك وتعالى، والبعد مما لا يطاق من سخطه، ففرج الله تعالى هذه الكربة على العباد، بأن بعث لهم هذا النبي الشريف رحمةً مهداة صلوات الله وسلامه عليه، فعرَّفهم أولًا بمولاهم العظيم، الذي بيده الملك والنفع والضرُّ وحده لا شريك له، وأعتَقَهم بهذا من رِقِّهم للكائنات المساوية لهم في كمال الفقر والعجز، ولزوم الحاجة إلى الرَّب تبارك وتعالى، من غير أن يكون فيها على العموم نفع ولا ضرر البتة، لا بطبعها ولا بقوة أودعت فيها، ثم بيَّن لهم بعد ذلك الأعمال الفاضلة التي بها يتقرب إلى المولى العظيم، وينال رضاه، وأسَّسَها وأوضحَ مراتبها وضبط منتشرها بحسب الأعصار، والسنين، والشهور، والأيام، والساعات، واللحظات، والليل، والنهار، والحياة، والموت، والرضا، والغضب، والأمنُ، والخوف، والصحة، والمرض، والحضر، والسفر، والاجتماع، والانفراد. فما من لحظة ولا حالة يريد العبد المؤمن أن يذكر فيها مولاه جل وعلا، ويتقرب إليه بقربة يؤجو بها رضاه إلا ويذكر فيها هذا السيد صلوات الله وسلامه عليه، إذ هو دليله في ذلك الذكر وفي تلك القربة.

وقد حجّر سبحانه خيرات الدنيا والآخرة أن تخرج من باب من الأبواب إلا من باب هذا النبي الشريف، صلوات الله وسلامه عليه، فما من قطب ولا بدل ولا

1) في ج (فاسدة). 2) في ب الأصول، وهو تصحيف.

وليّ ولا ذِي مرتبة عند الله تعالى كائنا من كان، إلّا ودليله فيما ظفر به من تلك المرتبة، ووسيلتُه في نيلها من المولى الكريم تبارك وتعالى، إنما هو سيد الأولين والآخرين، ومن خُلق الكونان من أجله. وفضّله الرب تبارك وتعالى على جميع العالمين، فقد بان بهذا أنه كما احتاج المؤمن إلى ذكر مولاه جل وعلا على الدوام، هذا وقد وردَ الأمرُ من مولانا جل وعلا في كتابه العزيز بالصلاة والتسليم على نبيّه صلوات الله وسلامه عليه. بعد أن أشار تعالى إلى عظيم قدره عنده، حتى أنه تبارك وتعالى بعظيم جلاله وكماله، يديم الصَّلاة عليه، وكذا ملائكته الكرام على ما هم عليه من الشرف والعظمة التامة، يتقربون إليه تعالى بكثرة الصلاة على مصطفاه من خلقه صلوات الله وسلامه عليه، فقال جل من قائل ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِي يا أَيُّها الذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْه وسَلِّمُوا تسليما﴾[1] فَعَبَّر سبحانه بلفظ المضارع في صلاته وصلاة ملائكته للدلالة على الاستمرار أو لتصوير حالة هذه الصلاة، واحضار السامع لها في ذهنه. لتنبئه على جلالة قدر هذا النبي الشريف عند المولى الكريم تبارك وتعالى، بحيث لا مزاحم له فيها. ولو لم يرد في إنافة قدر هذا النبي الشريف، وإعلاء مرتبته على جميع المراتب، والحض على التقرب إلى الله تعالى بكثرة الصلاة والتسليم عليه، إلا هذه الآية الكريمة لكانت كافية. كيف وقد ورد في فضل الصلاة والتسليم عليه ﷺ أحاديث كثيرة تحتاج إلى ديوان مستقل، وقد أُلفتْ في ذلك مصنفات مشهورة، وأيضا فكل دليل يقتضي الحضّ على ذكر الله تعالى، فهو بعينه دليل على الحض على ذكر مصطفاه من خلقه، صلوات الله وسلامه عليه. إذ ذكره عليه الصلاة والسلام، بالصلاة والتسليم عليه ذكرٌ للّه تعالى قطعا. بامتثال أمرِه تعالى وشكر أشرف نعمه والتقرب إليه بأعظم وسائله، كما أن ذكر الله تعالى يستلزم ذكره عليه الصلاة والسلام، إذ هو دليل ذلك الذكر، ومنه عرف، ولا اعتدادَ به إلّا مِن جهة الاقتداء به، ولنُشِر على سبيل الاختصار والتبرك إلى بعض أدلة الحضّ على ذكر الله تعالى، فإنها

1) سورة الأحزاب: 56.

مستلزمة الحض على ذكر نبيه صلوات الله وسلامه عليه، واستيفاء جميعها متعذر. فمنها قوله تعالى ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾[1]، وقال تعالى ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ﴾[2] وقال تعالى ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾[3].. وقال ﴿فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾[4]... الآية وقال ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾[5]... الآية وقال جل وعلا ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾[6]... الآية وقال تعالى ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾[7]... الآية وقال جل من قائل ﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾[8]، وقال صلوات الله وسلامه عليه «سَبَقَ المُفَرِّدُونَ، قالوا وما المفردون يا رسول الله؟ قال: الذاكرون الله كثيرا والذاكرات»[9] رواه مسلم والترمذي «وفيه قالوا: يا رسول الله وما المفردون؟ قال المستهترون في ذكر الله، يضع الذكر عنهم أوزارهم فيأتون يوم القيامة خفافا» وروى المفردون بتخفيف الراء وتشديدها والتشديد أكثر.

قال ابن عباس الذاكرون الله كثيرا، الذين يذكرون الله تعالى في أدبار الصلوات وغدوا وعشيا، وفي المضاجع، وكلما استيقض من نومه، وكلما غدا أو راح من منزله. ذكر الله تعالى، قال مجاهد لا يكون منهم حتى يذكر الله تعالى قائما، وقاعدا، ومضطجعا. وقال عطاء[10] من صلى الصلوات الخمس بحقوقها فهو داخل في قوله تعالى والذاكرون الله كثيرا، وفي حديث أبي سعيد قال رسول الله ﷺ «إذا ايقظ الرجل أهله من الليل فصليا أو صلّى ركعتين جميعا كتب في الذاكرين والذاكرات»[11]. رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه. وسئل ابن

1) سورة البقرة: 152.
2) سورة الأعراف: 205.
3) سورة العنكبوت: 45.
4) سورة البقرة: 198.
5) سورة الجمعة: 10.
6) سورة آل عمران: 191.
7) سورة الأنفال: 45.
8) سورة الأحزاب: 35.
9) رواه مسلم.
10) عطاء لم أتمكن من معرفته.
11) رواه أبو داود وابن ماجة ولفظ ابن ماجة «إذا استيقظ الرجل من الليل وأيقظ امرأته فصليا ركعتين كتبا من الذاكرين الله كثيرا والذاكرات».

الصلاح[1] عن القدر الذي يصير به العبد من الذاكرين الله كثيرا، فقال: إذا واظب على الأذكار المأثورة صباحا ومساء، وفي الأوقات والأحوال المختلفة ليلا ونهارا، وهي مبينة في كتب عمل اليوم والليلة، كان من الذاكرين الله كثيرا.

وفي المستدرك عن ابن أبي أوفى[2]. قال قال رسول الله ﷺ «إن خيار عباد الله الذين يراعون الشمس والقمر والنجوم والأظلة لذكر الله» وقال رجل: يا رسول الله إن شرائع الإسلام قد كثرت عليّ فأخبرني بشيء أتشبث به، قال «لا يزال لسانك رطبا من ذكر الله». أخرجه الترمذي من رواية عبد الله بن بُسْر بضم الباء الموحدة وإسكان السين المهملة وقال حديث حسن وأخرجه أيضا ابن ماجة وابن حبان والحاكم وقال صحيح الإسناد. والتشبث بتاء مثناة من فوق ثم شين معجمة ثم باء موحدة مشددة مفتوحات ثم ثاءٍ مثلثة. ومعناه أتعلق به وأتمسك، وفي ابن حبان عن معاذ سألت رسول الله ﷺ أي الأعمال أحب إلى الله تعالى، قال «أن تموت ولسانك رطب من ذكر الله»[3] وقال أبو سعيد الخدري[4] سُئل صلوات الله وسلامه عليه، أي العباد أفضل درجة عند الله يوم القيامة؟ قال «الذاكرون الله كثيرا، قلت يا رسول الله ومن الغازي في سبيل الله، قال: لو ضرب بسيفه في الكفار والمشركين حتى يتكسر ويختضب دمًا لكان الذاكرون الله أفضل منه»، أخرجه الترمذي. وفي صحيح ابن حبان عن أبي سعيد أن رسول الله ﷺ قال «أكثروا من ذكر الله حتى يقولوا مجنون»[5]، وقال صلوات الله وسلامه عليه «ألا أنبئكم بخيرِ أعمالكم وأزكاها عند مليككم وأرفعها في درجاتكم وخير لكم من

---

1) عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الكردي أبو عمرو المعروف بابن الصلاح الملقب بركن الدين عالم بالحديث والعربية ولد سنة 577 هـ بشرخان وتوفي بدمشق سنة 643 هـ، ترجمته في وفيات الأعيان 243/3 والشذرات 221/5.

2) عبد الله بن أبي أوفى: علقمة بن خالد بن الحارث الأسلمي شهد بيعة الرضوان وروى عن النبي ﷺ وعن الصحابة وقال يحيى بن بكير مات سنة 86 هـ وقال البخاري 87 هـ وهو آخر من مات من الصحابة في الكوفة ترجمته في تهذيب التهذيب 132/5..

3) أخرجه ابن حبان والبيهقي في الدعاء (تقدم).

4) سعد بن مالك بن سنان أبو سعيد الخدري الامام المجاهد الأنصاري الخزرجي شهد بيعة الرضوان استصغره الرسول ﷺ يوم بدر، توفي سنة 74 هـ. ترجمته في الاصابة 3/89، والطرف 116، وتهذيب التهذيب 416/3.

5) رواه أحمد.

إنفاق الذهب والورق، وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم، ويضربوا أعناقكم قالوا بلى، قال ذكر الله تعالى›[1]، أخرجه الترمذي وابن ماجة والحاكم في مستدركه من رواية أبي الدرداء. وقال الحاكم هذا حديث صحيح الإسناد. وروى أنس قال: قال رسول الله ﷺ ‹ذكر الله تعالى بالغداة والعشي خير من حطم السيوف في سبيل الله عز وجل›. وفي الصحيح عنه عليه الصلاة والسلام يقول الله عز وجل: ‹أنا عند ظن عبدي وأنا معه إذا ذكرني، فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم، وإن تقرب مني شبرا تقربت إليه ذراعا، وإن تقرب إلي ذراعا تقربت منه باعا، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة›[2] وتقربه تعالى لمن تقرب إليه بالذراع والباع والإتيان إليه هرولة ليس على ظاهره؛ وإنما هو استعارة تمثيلية، شبه فيه المتقرب الطالب نيل رتبة عند الله تعالى قد شغف بها، ولا يملك الصبر عنها، مع ضعفه عن الوصول إليها «بمن»[3] يسير إلى الشيء محبوب، قد شغف به ولا يملك الصبر عنه ليظفر به، مع ضعفه عن الوصول «إليه»[4]، وشبه تفضل مولانا عليه بإنالة تلك الرتبة التي قصدها بغير كبير مؤونة عليه، بما إذا قرَّب ذلك المحبوبُ المقصودُ بالسير إليه المسافةَ على من قصده، بأن يسير إليه ويقرب منه أكثر مما يسير المحب إليه، ويقرب منه رفقا به وشفقة على ضعفه، فاستعيرت العبارة الموضوعة للمشبَّه به في المشبه تقريبا للمعاني، واحضارًا للرحمة الإلهية، وإبرازًا لها في قالب المحسوس المألوف ليشتد حرص المؤمن على النهوض إلى معالي الأمور ويعظم حبّه في الرب الكريم تبارك وتعالى.

ويحتمل أن يكون الشيخ أتى بهذا البيت للتنبيه على ما يبعث المؤمن على ما حَضه عليه فيما سبق من اجتناب الشر، ويسهله عليه بعد أن استصعبه واستبعده. بقوله: «فذاك يكفي ولكن من يطيق له حتى يجانب سوء القول والعمل»، ولاشك أن المداومة على ذكر الله تعالى بحضور القلب يستلزم تعظيمه وهيبته والحياء منه،

---

1) رواه الامام أحمد.
2) رواه البخاري.
3) في ج بحجب.
4) في ج في الوصول إليه المقصود.

وذلك يوجب الهروب من سخطه إلى رضاه تعالى، ولمّا كان ما فيه السخط وما فيه الرضا لا يعرفان إلا من قِبَله عليه الصلاة والسلام، حضَّ المؤمنَ على كثرة ذكره عليه الصلاة والسلام بالصلاة والتسليم عليه، فإن ذلك يثمر دوام صحبته المستلزمة البحث عمّا جاء به، والعمل بمقتضاه.

ويحتمل أن يكون أتى بهذا البيت لذكر ما يحصل على العمل بجميع ما حض عليه في هذا الباب، من واجب ومندوب بسهولة، وهو المواظبة على ذِكر المولى تبارك وتعالى بالقلب واللسان، وذِكْر رسوله ومصطفاه من خلقه صلوات الله وسلامه عليه بكثرة الصلاة والتسليم عليه، لينال بذلك من الله تعالى الرحمة وشريف الرضوان، ويجمع بين الحقيقة والشريعة المتوقف على الجمع بينهما جميعُ منازل أهل العرفان. وعلى هذا يحتمل أن يكون هذا البيت فذْلكةً لهذا الباب وجامعًا لجميع أغراضه. فإنها كلها دائرة على الحقيقة والشريعة، ولهذا ختم أغراض هذا الباب بهذا البيت، والله أعلم، وبه التوفيق.

344 - أَقُولُ هَذَا ونفْسِي غَيرُ عَامِلةٍ ... بِكُل ما قُلتُ لَيتَ القولَ لم أَقُلِ
345 - أَلُومُهَا فَعسَى مَولايَ يَرحَمُها ... قَد يَرحمُ اللّٰهُ إفضالًا بلَا عمَلِ
346 - فهُو الموفِّقُ للأَعمَالِ يَخلُقُها ... لِمن يَشاءُ عن التَخصِيصِ لا تَسَلِ

ش - لمّا حذر الشيخ رضي الله تعالى عنه من غوائل النفس، وأمرَ بصرف الهوى عنها، وبمخالفتها، وغير ذلك ممّا حضَّ عليه، رجع على سبيل التواضُع والحياء من الله تعالى إلى نفسه، فأخذ يغض منها ويستقصرها، فأخبر عن نفسه أنه ممن لم يعمل بمقتضى ما وعظ به غيره، وتمنى أنه لم يصدر منه ذلك الوعظ، يعني على الصفة التي أعتقدها في نفسه، وهي عدم مطابقة القول للعمل، وفي ضمن ذلك أن المتمني له أن يكون ذلك القول مطابقًا للعمل ليحصل الصدق فيه، ويرجى قَبُوله، وكثرة الانتفاع به، ولا خفاء أن احتقار المرء نفسه أجلُّ شيء له ذُخرا، وأرفع شيء له ذكرًا. عن خالد(1) بن معدان رضي الله تعالى عنه قال لا

(1) خالد بن معدان الكلاعي، الفقيه العابد، وقال يحي بن سعيد ما رأيت من الزم العلم منه توفي سنة 104 هـ. ترجمته في شذرات الذهب 126/1.

يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى الناس في جَنْب الله عز وجل أمثال الأباعر، ثم يرجع إلى نفسه فيكون أحْقر حَاقِرٍ لها.

وقال غيلان[1] بن جرير أقبل علينا مطرف[2] يوما فقال لو كنت راضيا عن نفسي لقليتكم، ولكني لست عنها براض.

قوله: «ألومُها» يعني على مخالفة قولها لعملها، ولاشك أن ذلك مما تستحق النفس عليه التوبيخ والندم، والرجوع إلى الله تعالى بصدق التوبة. فعن قيس[3] بن رافع قال: اجتمع ناس من أصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم عند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، فتذَاكَرُوا ورقوا وَوَاقِدٌ[4] بن حارث ساكت، فقالوا ألا تتكلم؟ فقال تكلمتم وكفيتم أسمعُ قولَ خائف وأَنظُر فعل آمن. وقال ابن مسعود[5] رضي الله تعالى عنه، كل الناس أحسن القولَ. فمن وافق فعلُه قولَه أصاب حظه، ومن خالف وبخَ نفسه.

وقال الحسن رضي الله تعالى عنه اعتبرُوا الناس بأعمالهم ودَعوا قولهم، ولم يدع الله سبحانه قولا إلا جعَل عليه دليلا من عملٍ يُصدِّقه أو يُكذِّبه، فمن وافق قولُه الحسَنُ عملَه فنعَمْ فآخيه واحْبِبْه، وكفى بقوله تعالى ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾[6]. ذمّا لمن خالف قولُه فعله، وكذا ما أخبر عنه ﷺ في الصحيح من عقوبة من يأمر بالخير ويخالفه.

ومن معنى ما أشار إليه المؤلف رضي الله تعالى عنه في ذم مخالفة القول الفعلَ، قول عمر بن عبد العزيز رضي الله تعالى عنه في بعض خطبه بعد ما أمر فيها ونهى

---

1) غيلان بن جرير أبو زيد الأزدي البصري توفي سنة 129. ترجمته في تهذيب التهذيب 227/8.

2) لعله مطرف بن طريف الكوفي الزاهد، روى عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، توفي سنة 143 هـ. ترجمته في شذرات الذهب 212/1.

3) قيس بن رافع القيسي الاشجعي أبو رافع ويقال له أبو عمرو المصري روى عن النبي ﷺ مرسلا وعن ابن عمر رضي الله عنه لم يذكر له تاريخ الوفاة ترجمته في تهذيب التهذيب 349/8.

4) واقد بن حارث. لم أقف على ترجمته.

5) في ب ابن سعيد.

6) سورة البقرة: 44.

وحذر، وأعوذ بالله أن آمركم بما أنهي عنه نفسي، فتخسر صفقتي، وتظهر عيلتي[1] وتبدو مسكنتي، في يوم لا ينفع فيه إلا الحق، والصدق. زوّدنا الله إياهما لذلك اليوم بمنه.

قوله: «فعسى مولاي يرحمها»، يعني أرجو بلومي نفسي على سبيل الندم والتوبة والبغض لما صدر منّي أن يرحمني مولاي أي ينعم عليّ بالمغفرة والنجاة مما أخاف، لأنه وعد سبحانه بذلك التائبين وتفضل عليهم بإنالة رضاه ومحبته، فقال جل من قائل ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[2] وقال تعالى حكاية عن نوح ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾[3] وقال ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾[4] وقال تبارك وتعالى ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾[5]. وفي الصحيح في حديث النزول في الثلث الأخير من الليل قول الله تعالى ‹من ذَا يستغفِرُني فاغفِر لَه›[6]. وعن طلق[7] بن حبيب قال حقوق الله تعالى أعظم من أن يقوم بها العباد، ونعمه أكثر من أن تحصى، ولكن أصبحوا تائبين وأمسوا تائبين.

قوله: «قد يرحم الله إفضالا بلا عمل». يعني بلا عمل زائد على الإيمان يدل على ما ذكره حديث القبضة التي يخرج الله تعالى فيها من النار عددا لا يحصى بلا عمل عملوه، ولا خير قدموه، أي ليس معهم إلا مجرّد الإيمان فحسب، والزائد عليه إما أن يكون ليس بواقع أصلا، أو كان إلا أنه لم يقبل أو قبل إلا أنه ذهب في التباعات.

---

1) في ج غيلتي
2) سورة البقرة: 222.
3) سورة نوح: 10.
4) سورة النساء: 110.
5) سورة النساء: 64.
6) رواه مسلم والبخاري وغيرهما واللفظ للدارمي «صلاته».
7) هو طلق بن حبيب العنزي البصري روى عن عبد الله بن عباس وابن عمر وابن العاص كان من سجناء الحجاج وخرج من السجن بعد موت الحجاج وتوفي بواسط. وقيل أنه توفي في الطريق لما قبض عليه بأمر الحجاج مع سعيد بن جبير بمكة وأرسل إلى العراق. ترجمته في تهذيب التهذيب 27/5.

قوله: «فهو الموفق للأعمال يخلقها»، يعني أنك إذا نظرت للعامل[1] على سبيل الحقيقة التوحُدِيّة وجدته مساوِيًا لِمن لم يعمل، إذْ عَمَله محض خلق الله تعالى، ولا أثر له في شيء منه البتة على ما سبق تحقيقه في العقائد، فهو إذًا إنما فَازَ ونَجَا بمحض رحمة الله تعالى لا بعمله إذ لا عمل له على الحقيقة، فهو إذًا جل وعلا المخصص بمحض فضله من شاء بما شاء من رحمته لا علة لشيء من تخصيصه ولا غَرَضَ، وليس إلاّ مَحضُ الكرم، ولا نجاة إلا بمحض الفضل فقط، وإذا لم يكن إلّا محض الفضل والكرم، وجب أن يطمع في نيله كل مؤمن لعدم وجود علامة الإياس التي هي الكفر والإشراك - والعياذ بالله تعالى - فيهم، وساق المؤلف هذا الكلام، تقوية منه لباعث حسن الظن بالمولى الكريم جل وعلا ليَختم به هذا النظم المبارك ليكون حسن الخاتمة فيه عنوانا على حسن الخاتمة عند الممات بفضل الله تعالى، وفي الحديث ‹لا يموتن أحدكم إلا وهو حسن الظن بالله تعالى›[2] وبالله تعالى التوفيق.

347 - قد تم مَا رمتُ مِن ذَا البابِ من غَرضٍ فاقبلْه ولِتَدْعُ لِي بالخيرِ وابتَهِلِ
348 - ولتُصْلِحَنَّ الذِي تُلفيه ذَا خَلَلٍ بِنِيّةِ الخَيرِ للإصلاَحِ للخَلَلِ

ش - مراده بالباب هذا الفصل الذي ذكر في ترجمته أن به ختام هذا النظم، وإذا كان هو الخاتمة للنظم، فبتمامه تمّ النظم كله، ولدلالة تمامه على تمام النظم أعاد الشيخ رضي الله تعالى عنه الضمير في قوله فاقبله على النظم، أي أقبل أيها المخاطب المحتاج لتعلم عقائده وأصول دينه أو لتعليمها لغيره هذا النظم، قبول حفظ وتفهُّم، أو قبول تعليم وتفهيم، لما فيه لمن احتاج إلى ذلك، فهو الكفيل بتحصيل الغرض على أكمل وجه، وادع لي بالخير جزاء على ما انتفعت به نفسك، أو نفعت به غيرك من قبلي، وشكرا نعمة الله تعالى على ما فتح عند باب من أبوابه، إذا شكر باب فضله تعالى التي فتحها وفضلها بأن أخرج عندها نِعمًا للطالبين، وتعظيمها بالخدمة والمحبة والدعاء شكر له تعالى، وتعظيم له، فيه من تعظيم ما عظم المولى الكريم جل وعلا.

---

1) في ب للعمل 2) رواه مسلم.

وفي الحديث ‹من لم يشكر الناس لم يشكر الله›[1]، وإذا كان هذا في مطلق من أخرج الله على يده نعمة من النعم فكيف بمن أخرج الله تعالى على يده أعلى النعم كلها، بل لا نعمة في الحقيقة دونه، وهو نعمة تعلّم عقائد الإيمان، وما يقع به النجاة من الخلود أبد الآباد، في أليم النيران، ثم تأْيِيد ذلك وتثْبِيتُه في القلب بواضح البرهان، حتى انتفتْ عن الحقائق التوحيدية كل ريبة وصارت للبصائر بحكم الشهود والعيان. ولاشك ولاخفاء أن من أخرج الله تعالى على يديه هذه النعمة العظمى، لو أعطيت له الدنيا والآخرة بحذافيرهما لم يصلح ذلك قيمة لما تفضّل به سبحانه على يده، ولهذا لِمَا ثبت العجز الكلي عن مكافآت هذه النعمة بكل وجه من الوجوه، لم يبق إلا الفرار إلى المولى الكريم القادر الذي لا نهاية لمقدوراته، ولا نفاذَ لخزائن عطاياه ونعمه بالدعاء إليه، والتضرع على مرور الأوقات بين يديه، أن يمنَّ على صاحب تلك النعمة العظمى التي أخرجها تعالى على يده، بما يختاره جل وعلا، جزاءً لتلك النعمة، إذ هو سبحانه هو الذي عظم تلك النعمة بمحض اختياره، وعظم أبوابها التي يُمنُّ بإخراج تلك النعمة عندَها، وهو الذي يمن بالمجازات عليها من غير استحقاق، وهو الذي أمرَ بشكر تلك الأبواب وتعظيمها، وإن لم يكن لها تأثير البتة في شيء من النِّعم التي أوصلها تعالى وحده، بمحض فضْله واختياره من ناحية تلك الأبواب.

قوله: «ولتصلحن الذي تلفيه ذا خلل»، أي تصلحه بحسن تأويله وإخراجه على وَجْه يصح، بزيادة قيد فيه أو معنى يكمله ولا يبقى معه نقص في اللفظ؛ لأن الخلل وإن كان في ظاهره فليس يكون في باطنه، وإن كان فيه على وجه فقد ينتفي منه على وجه آخر، وليس مراد المؤلف والله تعالى أعلم، إصلاح الخَلل بتبديل الكلام بكلام آخر في مكانه، لأنَّ ذلك يؤدي إلى التخليط لاختلاف أنظار الناظرين، وتفاوت قرائح المجتهدين، فيُبدل كل بِحسب ما ظهر له، فيؤُول الأمر آخرًا إلى تبديل ألفاظ الكتاب كلها، أو معظمها، بألفاظ أخرى، ولعلّ ما كان من

1) رواه الامام أحمد «تقدم».

أصل الكلام أحسن وأصلح مما بدل إليه، ثم ينسب ذلك إلى اللفظ المبدَّل إلى المؤلف وهو بريئ منه، وقد منع المحدثون إصلاح ما يوجد في الأُصُول من تصحيف الأحاديث أو غلط أسانده‍ا ونحو ذلك، واختلفوا في إصلاح ما يوجد فيها «من غلط»[1] في الآيات القرآنية كتبا، والظاهر إصلاحه للأمن من المفسدة في هذا النوع.

قوله: «بنية الخير»، يعني بقصد الخير وهو الإعانة على إظهار الحق وتكميله على وجه يتم به النفع به، لا بقصد الاعتراض وإظهار العلوّ في الفهم والفطنة، فإن ذلك لا ينفع الله تعالى به ولا يجعل فيه بركة، وقلَّ أن يوفق صاحب هذا القصد للاطلاع على الحقائق، لأنه متكبر طالب رئاسة والمتكبر مدفوع عن كل خير.

قال الشيخ ابن عطاء الله [لا يدفع المدد الهابط مثل الكبر، لأن الغيث لا يقِرّ إلّا في الأرض المنخفضة لا فوق رؤوس الجبال، فكذلك قلوب المتكبرين، تنتقل عنهما الرحمة، وتنزل إلى قلوب المتواضعين. قال ولا تعتقد أن الكبر لا يكون إلا في وزيرٍ أو صاحب دنيا، بل قد يكون فيمن لا يملك عشاء ليلة، وهو يفسد ولا يصلح، لأنه متكبر على حق الله تعالى][2]..، [ثم قال وإذا أردت أن تختبر عقل الرجل فانظر إليه، إذا ذكرت له شخصا، قلتُ وفي معناه إذا ذكرت له كلاما، فإن وجدته يطوف على محمل سوء حتى يقول لك خلّنا منه، ذلك فعل كذا وكذا، فاعلم أن باطنه خراب، وليس فيه معرفة، وإذا رأيته يذكره بخير، وإذا ذكر له ما يوصف بالذم، يحمله محملا حسنا، ويقول لعله سهى، أوله عذرٌ، أو ما أشبه ذلك، فاعلم أن باطنه معمور، فإن المؤمن يعمل على سلامة عرض أخيه المسلم][3] انتهى.

وقال الشيخ أبومدين[4] رضي الله تعالى عنه العلوُّ على الناس سبب الانتكاس، ولقد صدق الإمام الشاطبي[5] رضي الله عنه وأحسن قوله.

---

1) ساقط من ب. 2) النص في تاج العروس ص 14. 3) النص في تاج العروس ص 12.

4) هو شعيب بن الحسين أبو مدين الأنصاري ولد بالأندلس وانتقل إلى تلمسان، وكان متصوفا توفي بها سنة 594 هـ. ترجمته في نيل الابتهاج: 27.

5) الشاطبي هو أبو القاسم بن فيره بن خلف الرعيني المتوفي سنة 590 هـ ترجمته في النفح 24/2.

وَمَن يَغْنِ بالعلم وجْهَ الله فلْيُغْنِ عَلَيهِ وأن عنّا به خانه الجدُّ

نسأله سبحانه أن يعرفنا قدر أنفسنا وإن يمنّ علينا بالنجاة من أسباب العطب وموانع نزول الرحمة في الدنيا والآخرة، بجاه أشرف الخلق عنده سيدنا ومولانا محمد ﷺ.

349 - وعندَ خَتْمِي ادْعُ اللّهَ مُرتَجِيًا عَساه مَوْلايَ بالإيمانِ يَختِمُ لِي

350 - فاغفِرْ إلهِي ما أسْلفتُ من زَلَلٍ وتُبْ عَليَّ فإنَّ الظُّلمَ من قِبَلِ

351 - واقبل دُعَاءَ كَسِير القلبِ ذِي وَجَلٍ من قِلّةِ الزَّادِ في حَلٍّ ومُرْتَحَلِ

352 - «وهَبْ لقُرَّائهِ عَفوًا ومغفرةً»[1] واقبِلْهُ منّي فَذَا سُوءٌ لي وذَا أمَلِي

353 - بجَاهِ خَيرِ الوَرَى أقوَى وسَائِلنا وجَاهِ كُلِّ نبِيءٍ ثُمَّ كُل وَلِي

354 - عليه أزكى صلاةِ اللّهِ ثُمَّ عَلَى كُلِّ النبيئين في الإصْباحِ والأصُلِ

355 - والاولِ والصَّحْبِ ثُمَّ التَّابعينَ لَهُمْ مِمَّن عَلى الحَقِّ والإحسانِ لَم يَحُلِ

ش - إنما رجا الشيخ رضي الله تعالى عنه قبول دعائه عند الختم لأوجه:

الأول: أنه دعاء وقع بعد تمام عبادة شريفة يرجى منها رضي الرب تبارك وتعالى. ومَنْ رضي عنه المولى الكريم فليطلب منه ما شاء، ألا ترى الرجلَ الذي منّ الله تعالى عليه بالخروج من النار آخرا صار يتضرع إلى المولى الكريم جل وعلا ويسأله في مطالب حتى يضحك منه أي يرضى عنه فلما رضي تعالى عنه أعطاه بفضله ما سأل ثم ذكره بطوله[2] ورحمته أمورًا ليسألها وينيله أياهَا، ثم بعد وقوع ذلك كله مكنه من جميع ذلك، ثم أضعفه له بمحض كرمه أضعافا مضاعفة، اللهم منَّ علينا بشرف رضاك عنا في الدنيا والآخرة، بجاه مصطفاك من خلقك سيدنا ومولانا محمد ﷺ.

الثاني: أن الدعاء مناجاة للرب تبارك وتعالى وبث شكوى بين يديه، وذلك إنما يرجى له الرفع لمحل قبوله تعالى وإجابته إذا جُعل تابعا لعمل صالح، قد أذن الله

---

1) هكذا في جميع الأصول وفي هامش «أ» تصحيح هذا نصه «واغفر لقارئ النظم ثم العاملين به» بخط الناظم.

2) رواه البخاري «باب الصراط» والمؤلف رواه بالمعنى.

تعالى له في الصعود إلى محل رضاه وقبوله. ووكلت الحفظة الكرام على الذهاب به إليه غدوة وعشية. وشأن أهل الشكوى الملهوفين إذا أرادوا أن يبثوا شكواهم بين يدي الملوك أن يتعلقوا في الدخول إلى الملك بأهل الدّالة عنده الذين لا حجر عليهم في الدخول عليه. وقد حكي أن رجلا بعث إلى الشيخ ابن أبي زيد[1] يطلبه في الدعاء له. فبعث إليه الشيخ رضي الله تعالى عنه يقول له، هب أني دعوت لك فأين لي عمل صالح يرفع دعائي إلى الله تعالى؟ يعني إلى قبوله وإجابته، ويدل على ذلك قوله تعالى: **﴿إليه يَصعَدُ الكَلِمُ الطَّيّبُ والعَمَلُ الصَّالحُ يرفعُهُ﴾**[2]. فقد قيل إن الضمير المنصوب في يرفعه يعود على الكلم الطيب.

الثالث: أنه لمّا منَّ المولى الكريم بمحض فضله على المؤلف حفظه الله تعالى بأن أعطاه ما طلب منه من إتمام غرضه من هذا النظم، وهذا إحسان عظيم منه جل وعلا له، قَوى منه الرجاء أن ينيله كذلك بمحض كرمه كل ما يسأل منه تبارك وتعالى، لأن المولى الكريم إذا فتح بابَ العطاء والكرم والرضا لشخص فلا نهاية حينئذ لما يمنحه، ولا غاية إذْ ذَاك لما يهبه من ذخائر الهيبات ودقائق النعم، ولا يليق بالعبد الضعيف المحتاج المضطر إذا شم شيئا من فتح باب عطاء له من جهة مولاه الكريم إلّا أن يغتنم فرصة كثرة السُّؤال، والالحاح في الدعاء والتضرع لمولاه العظيم الذي لا يبرمه كثرة السؤال، ولا ينقصُ من خزائن نِعمِه وكرمه شيئا البتة، كل ما يفيضه من عظيم النوال، وفي دعاء المؤلف رضي الله تعالى عنه بعد ختم المقصُود من هذا النظم الشريف فوائده.

الأولى أن تكون خاتمة من جنس مبدئه وهو الثناء على الله تعالى، والصلاة والسلام على أشرف خلقه سيدنا ومولانا محمد ﷺ؛ لأن في الدعاء ثناءً على الله تعالى، وحمدًا له بكمال القدرة والألوهية واستغنائه عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه تبارك وتعالى؛ ولاشك أنَّ ذلك مطلوب في الأواخر، والمناهي،

1) هكذا في الأصل «أ» وفي الهامش تصحيح بخط الناسخ «أبو مدين رضي الله عنه».
2) سورة فاطر: 10.

كما هو مطلوب في الأوائل والمبادئ.. قال تعالى ﴿وآخِرُ دَعوَاهُم أَنِ الحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ العالَمِينَ﴾[1] والصلاة على سيدنا ومولانا محمد ﷺ، هي أيضا من حمد الله تعالى الثناء عليه بجميل فعله[2] وعظيم إنعامه وطوله، إذ هو عليه الصلاة والسلام من أجَلِّ نِعَم الله تعالى على خلقه، وفيه أيضا ثناءٌ على الله تعالى بعظيم ملكه، ووحدَانيته، وقهره، وإبطال عبادة غيره، وتأييده رسله عليهم الصلاة والسلام، ونصره إياهم حتى بلّغوا عنه أحكامه، وما يجب امتثاله من عظيم نهيه تبارك وتعالى وعليّ أمره، وبسبب هذا وقعت مقاصد التأليف محصنة بالطرفين، محفوفة بالمحاسن من كلا الجانبين، وجدير بمقصد وقع بين ثناءين على الله تعالى، وصلاتين على رسوله سيدنا ومولانا محمد ﷺ أن يعظم عند الله تبارك وتعالى مقدارُها، وترتفع في الدارين بمحض فضل الله تعالى منارُها.

الثانية أن فيه كمال التواضع والتبرئ من الحول والقوة والانسلاخ عن رؤية ما صدر منه من هذا العمل الشريف، فلجأ إلى الله تعالى لجأَ من لم يعمل عملا أصلا، وصار يتضرع إلى الله تعالى في الختم بالإيمان، خائفا على نفسه سبله عند الممات كما يخافه من لا عمل له ولا تحقيق، وفي المغفرة للذنوب، وفي التوفيق للتوبة والتزود للمعاد.

والحاصل أنه اقتصر في دعائه على الأقوات الضروريات. وما لا يُقابله[3] إلا الدواهي المهلكات. وأغمض الطرف عن سؤال التفكهات، كأعالي الفردوس، وشريف الرؤية، وعظيم الرضوان، وزيادة الدرجات، حيَاءً من الله تعالى، وتواضعا لجلالِه، وهروبا من آفات رؤية العمل؛ لأن الدعاء بهذه الأمور إثر الفراغ من تلك الطاعة الشريفة مظنة رؤيتها، والالتفات إلى توهم إستحقاق إنالة ذلك المدعو من ناحيتها، ووجود الدالة على الله تعالى من جهتها، إذ لو فرضنا شخصًا فرِغ من كبيرة من الكبائر لاحتقر نفسه، ولم يتجاسر أن يدعو بمثل هذه الأمور، وإنما

1) سورة يونس: 10.
2) في ج فضله.
3) في ج وما يقابله وهو تصحيف.

يتضرع إلى الله تعالى في طلب العفو والتوفيق للتوبة، والانقاذ[1] من المهالك التي ارتبك في أسبابها، فدعا الشيخ رضي الله تعالى عنه وأجاب دعاءه بفضله عند خاتمة هذه العبادة الشريفة التي لا أشرف منها بما يتجاسر أن يدعو به الداعي إذا فرغ من كبيرة من الكبائر، ولاشك أن من علامة التسديد وعظيم الإنعام، أن يمنَّ اللهُ تعالى على العبد بالأعمال الصالحات مع عدم رؤيته لها، والالتفاتِ إلى ناحيتها في نيل النجاة فضلا أن يعول عليها في رفع الدرجات، بل كثير من أولياء الله تعالى إذا أطاعوا أخوفَ منهم إذا عصوا.

الفائدة الثالثة أن الدعاء والتضرع إلى الله تعالى وإظهار الفاقة والمسكنة بين يديه هو مخ العبادة ولبُّها، ولبُّ الشيء هو أشرف ما فيه، وهو المتحصل منه آخرا وينقطع البحث بعد الظفر به، فلهذا ختم الشيخ رضي الله تعالى عنه نظمه بما هو المقصود من كل العبادات، ولا يطلب بعد بمطلب، فهو قد أتى في خاتمته ببراعة الختام، وسماه بعض البيانيين حسن المقطع، وبعضهم حسن الخاتمة، وهو في الشعر عبارة عن ختم القصيدة بأجود بيت يحسن السكوت عليه؛ لأنه آخر ما بقي في الأسماع، وربما حُفظ دون غيره لقرب العهد به، فإن كان مختارا أجبر ما عسى أن يقع قبله من التقصير، وإن كان غير مختار كان بخلاف ذلك، وربما أنسى محاسن ما قبله، والأعمال بالخواتم. ختم الله لنا بخاتمة السعداء بمنه وطوله. فكأن الشيخ رضي الله تعالى عنه قد استعمَل[2] فيما سبق بكلام ونظم، نسبته باعتبار التعبد به إلى المولى العظيم إلى ما ختَم به من التطارح بين يدي مولاه متبرئا من رؤية الأعمال، ومن الحول، والقوة، والاستحقاق لشيء من النعم، مظهِرًا للفاقة والذلة والمسكنة، مقرا بالتورط في أسباب الهلاك مستشفعا في نيل النجاة من المخُوفات بأعظم الوسائل عنده الشفيع المشفع الذي لا تُردّ شفاعته، سيدنا ومولانا محمد ﷺ نسبة القشر إلى اللُّباب، والبدن إلى المخ. الذي به كمال القوة والصحة، فهو حفظه الله تعالى وأنا لَهُ سؤله، قد ختم بأحسن المقامات وأشرفها.

---

1) الانقياد وهو تصحيف.

2) هكذا ورد في الأولى. وفي النسخة الثانية «اشتغل».

قال رسول الله ﷺ «الدعاء مخ العبادة»[1] والمخ هو اللب من كل شيء وهو آخر مطلوب من الأشياء المحجوبة، فإذا انتهى المتعبد إلى الدعاء فقد انتهى إلى لب العبادة، ولم يبق له منها مطلب، وأيضا المخ دَليل على قوة صاحبه، ومن لا مخ له لا قوة له، فالعبادة إن خلت من الدعاء خلت من المخ. فضعفت وكانت بصدد السقوط، وإن اشتملت عليه كانت قوية [قال سهل بن عبد الله رضي الله تعالى عنه خلق الله الخلق وقال ناجوني، فإن لم تفعلوا فانظروا إليّ، فإن لم تفعلوا فاسمعوا مني، فإن لم تفعلوا فكونوا ببابي، فإن لم تفعلوا فانزلوا حاجاتكم بي... وقال سهل أيضا أقرب الدعاء إلى الاجابة دعاء الحال، ودعاء الحال أن يكون صاحبه مضطرا لابد له مما يدعو لأجله، وهذا كله يدل على أن الدعاء أفضل من السكوت على ما عليه المحققون، قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم، وقال قوم السكوت أفضل، وإنه من الرضا بالقضاء... وقال قوم يجب أن يكون العبد صاحب دعاء بلسانه صاحب رضا بقلبه، ليأتي بالأمرين جميعا... وقال قوم هو بحسب الأوقات، قد يكون الدعاء في وقت أفضل، وقد يكون السكوت في وقت أفضل، ويعرف ذلك بعلم الوقت، فإن وجد بقلبه إشارة إلى الدعاء، فالدعاء أولى، وإن وجد فيه إشارة السكوت سكت، وقيل ما كان للمسلمين فيه نصيب أو للحق سبحانه وتعالى فيه حق، فالدعاء أولي، وما كان لنفسه فيه حظ فالسكوت أتمّ][2] وهذا القول حسن، وهذا آخر ما قدمناه من الشرح، وبالله تعالى التوفيق لا رب غيره نسأله سبحانه أن ينفع به وبأصله وأن يجعله لوجهه خالصًا وسببا في حصول رضوانه دنيا وأخرى بجميل كرمه وعظيم طوله.

اللهم إنا نتوسل إليك بأشرف خلقك عندك سيدنا ومولانا محمد ﷺ أن تمنحنا إلى الممات توبة صادقة تسطَع على ظواهرنا وبواطننا في الدنيا والآخرة أنوارُها. وتذهب بها عنا من المعاصي قيودها وحجبها وأغيارها وآثارها بفضلك

1) أخرجه الترمذي من حديث أنس.
2) النص في رسالة القشيري ص 130 - 131 والمؤلف أورد بتصرف والتقديم والتأخير.

وَجُودك يا أكرم الأكرمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله عدد ما ذكره الذاكرون. وغفل عن ذكره الغافلون، ورضي الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين، وعن التابعين لهم بأحسان إلى يوم الدين. والحمد لله وسلام على عباده الذين أصطفى من أنبياء الله تعالى والمرسلين والملائكة الكرام المقربين.

وكان الفراغ من هذا التأليف المبارك يوم الأربعاء التاسع والعشرين من شهر شعبان من عام ثلاثة وثمانين وثمانمائة رزقنا الله بخيره وخير ما بعده، على يد عبيد الله تعالى أصغر عبيده المفتقر إليه في جميع أموره محمد بن عمر بن أحمد بن مهدي الحسني، لطف الله به وغفر له ولوالديه وأشياخه ولأهله ولكافة المسلمين أجمعين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

ونسخت هذه النسخة الشريفة من نسخة صحيحة وهي المذكورة تاريخ اتمامها أعلاه على يد عبيد الله تعالى الفقير إلى رحمة ربه أبي مدين ابن العبد الفقير إلى رحمة مولاه الغني به عمن سواه أبي عبد الله محمد المنتصر بن أحمد بن علي الخطيب غفر الله للجميع بمنه وكرمه.

نسخهُ لنفسه ثم لمن شاء الله من بعده قاصدا به تحصيل بركته ونيلا في ثوابه فالله تعالى يعامل كل أحد بنيته وأن لا يحرمنا بفضله العميم من مغفرته ورضوانه وأن يجعلنا من الداخلين في شفاعة نبينا ومولانا محمد ﷺ. ذلك في الثاني عشر من صفر الخير عام سبعة وسبعين وتسعمائة... 977 هـ.

النسخة ب، وكان الفراغ من نسخ من هذا التأليف المبارك أول يوم الجمعة آخر ذي الحجة عام أربعة وثلاثين بعد الألف. 1034 هـ رزقنا الله خيره وهو خير الرازقين على يد عبد القادر بن خالد.

النسخة الثالثة والرابعة لم يذكر تاريخ نسخهما.

فهرس الآيات القرآنية

رقم الآية | السورة | الصفحة

سورة الفاتحة

سورة البقرة

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الأعـراف

سورة الأنـفـال

سورة التوبة

سورة يونس

سورة هود

سورة يوسف

سورة الرعد

سورة الحجر

سورة النحل

سورة الاسـراء

سورة الكـهـف

سورة مـريـم

سورة طـــه

سورة الأنبيـــاء

سورة الحـج

سورة المؤمنون

سورة النور

سورة الفرقان

سورة الشعراء

سورة النمل

سورة القصص

سورة العنكبوت

سورة الروم

سورة لقمان

سورة السجدة

سورة الأحزاب

سورة فاطر

سورة غافر

سورة فصلت

سورة الشورى

سورة الزخرف

سورة الدخان

سورة الأحقاف

سورة محمد

سورة الفتح

سورة الحجرات

سورة ق

سورة الذاريات

سورة النجم

سورة القمر

سورة الرحمن

سورة الواقعة

سورة الحديد

سورة التحريم

سورة الملك

سورة القلم

سورة الحاقة

سورة نوح

سورة الجن

سورة المدثر

سورة القيامة

سورة الإنسان

سورة المرسلات

سورة النبأ

سورة النازعات

سورة عبس

سورة التكوير

سورة الانفطار

سورة المطففين

سورة الانشقاق

سورة الطارق

سورة الغاشية

سورة الليل

سورة العلق

سورة البينة

سورة الزلزلة

سورة القارعة

سورة التكاثر

سورة الفيل

سورة الإخلاص

سورة الفلق

فهرس الأحاديث

فهـــرس الأعـــلام

أ

ع

غ

ف

ق

ك

فهــرس الأبيــات

فصل في العلم

فصل في الإرادة

فصل في القدرة

فصل في الكلام

فصل آخر في معنات

فصل في أن أسماءه تعالى توقيفية

فصل فيما زلت فيه القدم للمبتدعة لمخالفة ماتقدم

فصل في الرزق والأجل وهذا بتقدير الله تعالى

فصل في الجائزات منها رواية المولى سبحانه

فصل ثبوت النسخ

فصل في النبوءة وأنها غير مكتسبة

فصل في وجوب التوبة

فصل في حكم الامامة

فصل في شفاعة نبينا محمد ﷺ

فصل في لزوم طريق السلف الصالح والحض عل محبتهم وحشرنا الله في زمرتهم

فصل في التحذير من أهل البدع

القسم الثاني التصوف

فصل ماختم به هذا النظم وتم وان لم يناسب ماتقدم حوى كلمات تحمد ولاتذم

فهـــرس المـــواضـيـــع